

المشروع القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد السادس

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط

ترجمة

حبيب الشارونى   محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام



تاريـخ الفلسفـة

(المجلد السادس)

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1577
- تاريخ الفلسفة (مج ٦) الفلسفة الحديثة من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط
- فردريك كوبلستون
- حبيب الشارونى، محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy
Volume VI
By: Frederick Copleston

تاريخ الفلسفة

المجلد السادس

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط

تأليـــــــف: فردريــك كوبلســتون

تـرجـمـــة: حـبيب الشـــارونى
و
محمـــود سـيد أحمد

مراجعة وتـقـديم: إمام عبد الفتاح إمام



2010

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك
تاريخ الفلسفة (مج ٦) الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط/ تأليف: فردريك كوبلستون، ترجمة: حبيب الشاروني، محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام؛
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠
٦٣٦ ص، ٢٤ سم
١ - الفلسفة - تاريخ.
٢- الفلسفة الغربية.
٣- الفلسفة الحديثة.
(أ) الشاروني، حبيب (مترجم)
(ب) أحمد، محمود سيد (مُترجم مُشارك)
(ج) إمام، إمام عبد الفتاح (مراجع ومقدم)
(د) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع: ٢٢٣٥٣ / ٢٠٠٩

الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977 - 479 - 719 - 3

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الجزء الثانى

عصر التنوير فى ألمانيا

الجزء الثالث

بزوغ فلسفة التاريخ

الجزء الرابع
كانط

مقدمة

بقلم المراجع

هذا هو المجلد السادس من موسوعة "كوبلستون" الكبرى في تاريخ الفلسفة، وهو يغطي الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط.. وكان "المجلد الثامن" قد صدر منذ فترة وهو يعالج الفلسفة من "بنتام إلى رسل" ويحمل رقم ١٣٣٠ من ترجمة الزميل الدكتور محمود سيد أحمد. وربما تساءل القارئ عن سبب ظهور المجلد الثامن قبل المجلد السادس، وكان ينبغي - منطقيًا - أن يحدث العكس؟!

والجواب أن "الأعمال الجماعية" كثيرًا ما لا تعرف شيئًا عن "المنطق"، فضلاً عن أنه من الصعب جدًا أن تضع ترتيبًا دقيقًا يلتزم به المشتركون جميعًا. بل قد تتدخل عوامل أقسى من أي جهة وظروف لا حيلة لنا فيها فتقلب الأوضاع رأسًا على عقب، خذ مثلاً الكتاب الذي بين أيدينا الآن تجد أن القدر كان أسبق منا جميعًا - فقد بدأ في ترجمته الزميل الدكتور حبيب الشاروني، لكنه لم يترجم فيه أكثر من اثنتي وخمسين صفحة (من الأصل الإنجليزي) ثم توفاه الله - وهكذا كان للقدر رأي آخر! بل أكثر من ذلك، فقد أوصى المترجم - رحمه الله - بشخص معين يقوم بإتمام الترجمة، إلا أن هذا الشخص - بعد أشهر طويلة - اعتذر عن إكمال هذا العمل. وعادت الترجمة إلى قائمة الانتظار والبحث عن متطوع جاد يكمل هذا العمل الكبير - وبعد فترة ليست بالقصيرة تفضل الدكتور محمود سيد أحمد - مشكورًا - بالموافقة على إتمام الترجمة - وهكذا بدأ الأمل يتجدد من جديد في ظهور الكتاب وعودة مشروع الترجمة إلى الحياة!. ومعنى ذلك كله أن هناك عوامل كثيرة - تخرج عن إرادتنا - تتحكم في سير العمل، وتضطرنا إلى إصدار مجلّد معد بالفعل، لكنه متأخر في الترتيب بحيث يصدر قبل غيره.

علينا الآن أن نسوق كلمة سريعة عن هذا الكتاب:

كتابنا الحالى – المجلد السادس – يقسمه المؤلف "فردريك كوبلستون" أربعة أجزاء تسير على النحو التالى:

يعالج الجزء الأول عصر التنوير فى فرنسا فى أربعة فصول، يعـرض فـى فصلين – الأول والثانى – لعصر التنوير فى فرنسا بصفة عامة: النزعة الشكية بـصفة خاصة، والموسوعة وفلاسفتها. ثم يخصص فصلين كـاملين – الثالـث والرابـع – للفيلسوف الفرنسى "جان جاك روسو": حياته ومؤلفاته وفلـسفته: أصـل التفـاوت، والإرادة العامة، والعقد الاجتماعى، والسيادة، والحرية، والحكومة... إلخ.

أما الجزء الثانى فيعرض فيه لعصر التنوير فى ألمانيا فى ثلاثـة فـصول، يجعل الفصل الأول منها عن فولف ومدرسته، والثـانى عـن فردريـك الأكبـر، ومذهب التأليه، ومندلسون، ولسنج... إلخ.

أما الفصل الثالث والأخير فهو انسلاخ عن عصر التنوير يتحدث فيه "كوبلستون" عن فلاسفة العاطفة والشعور والتصوف: هامان، وهردر، وياكوبى.

أما الجزء الثالث فيخصصه المؤلف.. "لفلـسفة التـاريخ" – فـى فـصلين، يستعرض فى الفصل الأول: "فلسفة التاريخ" منذ بدايتها عند اليونان، ثـم القـديس أوغسطين، وفيكو، وأخيرًا عند مونتسكيو.

أما الفصل الثانى فيخصصه لفلسفة التاريخ عند فولتير، وكوندرسيه، وهردر.

فى حين أن الجزء الرابع والأخير – وهو يزيد عن نصف الكتاب. بل يكـاد يكون كتابًا مستقلاً – فى سبعة فصول، فيخصصه كوبلستون للفيلـسوف الألمـانى العظيم إمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) – الفصل الأول [وهو الفـصل العاشـر بترتيب الكتاب] يخصصه المؤلف لحياة كانط: شخصيته وكتاباته الأولـى – أمـا الفصل الثانى فهو يدور حول كتابه "نقد العقل الخالص" وما يتضمنه من مـشكلات مثل: مشكلة المعرفة، ومشكلة الميتافيزيقا – وثورة كانط الكوبرنيقية – وبناء الكتاب نفسه... إلخ.

ثم يبدأ "كوبلستون" فى الفصل الثالث فى دراسة فلسفة كانط بشىء من التفصيل: المعرفة العلمية، ودور الزمان والمكان، والرياضيات، وكذلك دور المقولات وتبرير تطبيقها... إلخ.

ويتناول فى الفصل الرابع هجوم كانط على الميتافيزيقا، ومغالطات علم النفس العقلى، ونقائض الكسمولوجيا، ومشكلة البرهنة على وجود الله.

وفى الفصل الخامس دراسة كانط للأخلاق والدين فى شىء من التفصيل ابتداء من الإرادة الخيرة، والميل والواجب والحرية، ومسلمات العقل العملى حتى خلود النفس ووجود الله والمسلمات العامة... إلخ.

ويدور الفصل السادس عن فلسفة الجمال عند كانط بعنوان "الإستاطيقا والغائية"، وتبرير الأحكام الجمالية الخالصة، والفن الجميل والعبقرية، والجميل باعتباره رمزًا للخير أخلاقيًا.

أما الفصل السابع فهو ملاحظات عن الأعمال المنشورة بعد وفاته.

وينتهى الكتاب بالفصل الثامن [أو السابع عشر بترتيب الكتاب] باستعراض ختامى للمذهبين العقلى والأوروبى، والتجريبى البريطانى – ملخصًا عصر التنوير الذى يقف على قمته إمانويل كانط.

هذا استعراض سريع للمجلد السادس من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة – وهى تكشف عن مؤلف هو مؤرخ وعالم وفيلسوف فى آن معًا – ولك أن تستعرض قائمة المراجع "المختصرة" –على حد تعبيره – التى شغلت أكثر من ثلاثين صفحة من صفحات الكتاب لتتأكد أنك أمام بحث يستحق القراءة بتأن وإمعان لتخرج بفائدة لا تندر!

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سواء السبيل.

إمام عبد الفتاح إمام

تصدير

بقلم المؤلف

لقد كانت نيتى الأساسية هى أن أغطى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر فى مجلد واحد يبدأ من ديكارت حتى كانط. بيد أنه تبيّن لى أن ذلك أمر مستحيل. فقسمت المادة بين ثلاثة مجلدات؛ يعالج المجلد الرابع "من ديكارت حتى ليبنتس" المذاهب العقلية فى القارة. بينما أجملت فى المجلد الخامس "من هوبز حتى هيوم" تطور الفكر الفلسفى البريطانى من هوبز حتى فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية. وانصب اهتمامى فى هذا المجلد السادس على عصر التنوير فى فرنسا، وعصر التنوير فى ألمانيا، وبزوغ فلسفة التاريخ، وفلسفة كانط.

ومع ذلك، على الرغم من أننى خصصت المجلدات الثلاثة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، فإننى قد أبقيت على خطتى الأساسية بأن يكون هناك فصل تمهيدى عام، واستعراض ختامى عام. ويوجد الفصل التمهيدى العام، بالطبع، فى بداية المجلد الرابع، ولن تتكرر الملاحظات التمهيدية التى ترتبط بموضوع هذا المجلد هنا. أما الاستعراض الختامى فإنه يشكل الفصل الأخير من هذا الكتاب. وقد حاولت فيه أن أناقش، ليس من وجهة النظر التاريخية فحسب، وإنما من وجهة النظر الفلسفية أيضًا، طبيعة أساليب التفلسف المتنوعة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأهميتها، وقيمتها. وبذلك فإن المجلد الرابع، والخامس، والسادس من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة" يشكل كتابًا فى ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول...

عصر التنوير فى فرنسا

الفصل الأول

عصر التنوير فى فرنسا (١)

ملاحظات تمهيدية – النـزعة الشكية عند بيـل – فونتينيل – مونتسكيو ودراسته للقـانون – موبرتـوى – فولتير والدين الطبيعي – فوفينارج – كونـدياك والعقـل البشرى – هلفسيوس عن الإنسان.

١ – ربما كان هناك ميل طبيعي فى أذهان الكثيرين إلى تناول التنوير فـى فرنسا على أنه أساسًا يتخذ تجاه المسيحية، أو بمعنى آخر تجاه الكنيـسة الكاثوليكية، موقف البعد الهادم والعداء الصريح. ومن المحتمل أن يكون أشهر اسم بين الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر، إذا اسـتبعدنا روسو، هو اسم فولتير. فهذا الاسم يستحضر فى الذهن صـورة أديـب متقد الذكاء وسريع الخاطر، لم يكل أبدًا عن اتهام الكنيـسة باعتبارهـا عدوة العقل وصديقة التعصب. وفوق ذلك من يعرف شيئًا عـن ماديـة الكتاب أمثال لامترى La Mettrie ودولباك (هولباخ) d`Holbach، فهـو قد يميل إلى اعتبار التنوير فى فرنسا كحركة مضادة للدين انتقلت مـن التأليه الطبيعى لدى فولتير وديدرو فى سنواته المبكرة إلى إلحاد دولباك (هولباخ) والنظرة المادية الفجة لدى كابانيس Cabanis. وفى ضوء هذا التفسير للتنوير يكون تقييم الشخص له معتمدًا إلـى حـد كبيـر علـى معتقداته الدينية أو على افتقاره إليها. فقد يرى شخص ما فلسفة القـرن الثامن عشر الفرنسية كحركة مضت تتصاعد فى عدم التقوى وأنتجـت ثمرتها فى تدنيس كاتدرائية نوتردام أثناء الثورة. وقد يعتبرها شـخص آخر بمثابة تحرر تام للعقل من الخرافات الدينية ومن الطغيان الكنسى.

كذلك ثمة انطباع شائع بأن فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين كانوا جميعًا أعداء للنظام السياسى القائم وأنهم مهدوا الطريق للثورة. ومع هذا التفسير السياسى يتضح إمكان التباين فى تقييم أعمال الفلاسفة. فهناك من يعتبرهم مثيرين للثورة غير مسئولين. وكان لكتاباتهم أثر عملى على الإرهاب اليعقوبى(١). وهناك من يعتبرهم ممثلين لمرحلة تطور اجتماعى سياسى لا مفر منه، ومعاونين فى التمهيد، إذا صحَّ القول، لمرحلة الديمقراطية البورجوازية التى انتهت بدورها ليحل محلها حكم البلوريتاريا.

وكلا التفسيرين للتنوير الفرنسى؛ التفسير فى حدود موقف تجاه المؤسسات الدينية وتجاه الدين نفسه، والتفسير فى حدود موقف تجاه الأنظمة السياسية وتجاه التطورات السياسية والاجتماعية – له بالطبع أسسه فى الواقع. وربما لا يكونان متساويين فى رسوخ الأساس. فمن ناحية، رغم أن بعض الفلاسفة كرهوا بالتأكيد نظرية الحكم القديم، فمن الخطأ الجسيم أن نعتبر كل فلاسفة التنوير النموذجيين مثيرين للثورة عن وعى بذلك. ففولتير مثلاً، رغم أنه كان يرغب فى إصلاحات معينة، لم يكن حقيقة مهتمًا بالترويج للديمقراطية. لقد كان مهتمًا بحرية التعبير لنفسه ولأصدقائه، ومن الصعوبة أن نقول إنه كان ديمقراطيًا. فالاستبداد الخير(٢)، لا سيما إذا كان الخير موجهًا نحو الفلاسفة، كان أقرب إلى مزاجه من الحكم الشعبى. ومن المؤكد أنه لم يقصد أن يشجع على قيام ثورة من قبل من اعتبرهم "الرعاع". ومن ناحية ثانية، من الحق أن كل الفلاسفة الذين يعدون كممثلين نموذجيين للتنوير الفرنسى كانوا يعارضون، بدرجات متفاوتة، سيطرة الكنيسة.

---

(١) اليعاقبة: جماعة سياسية متطرفة سيطرت على مقاليد الحكومة الثورية فى فرنسا من منتصف عام ١٧٩٣ إلى منتصف عام ١٧٩٤، وحكمت البلاد بالإرهاب، وكان أبرز زعمائها روبسبير، وسميت باليعاقبة؛ لأنها كانت تعقد اجتماعاتها فى دير رهبان يعرفون باليعاقبة (المراجع).

(٢) فكرة المستبد العادل أو المستنير راجت فى ذلك الوقت، وكان الملك فردريك الثانى (الأكبر) ١٧١٠ - ١٧٨٦، ملك بروسيا نموذجا لها، وقد عرف بنزعته الاستبدادية ورعايته للفلاسفة وأهل الفن (المراجع).

وكثير منهم كان يعارض المسيحية، والبعض على الأقل كان ملحدًا متزمتًا يعارض بقوة كل دين إذ اعتبره بمثابة نتاج الجهل والخوف، وبمثابة عدو للتقـــدم العقلـــى، وعده ضارًا بالأخلاق الحقة.

ولكن على الرغم من أن كلاً من التفسير فى حدود موقـــف تجـــاه الـــدين، وكذلك، وإن يكن فى نطاق أقل، التفسير فى حدود القناعات السياسية – له أســـس فى الواقع، فإن من يصفه باعتباره هجومًا ممتدًا على العرش وعلى مذبح الكنيـــسة إنما يعطى صورة غير ملائمة بالمرة عن الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر. ومن الواضح أن الهجمات على الكنيسة الكاثوليكية وعلى دين الوحى، وفى حالات معينة، على الدين فى أى صورة – كانت تتم باسم العقل. ولكن ممارســـة العقـــل كانت تعنى لفلاسفة التنوير الفرنسى أكثر بكثير من مجرد النقد الهادم فى المجـــال الدينى , فقد كان النقد الهادم هو الجانب السلبى من التنوير إذا جاز التعبيـــر. أمـــا المظهر الإيجابى فيكمن فى محاولة فهم العالم، ولا سيما الإنسان ذاته فـــى حياتـــه النفسية والأخلاقية والاجتماعية.

وأنا لا أقصد بذلك أن أقلل من شأن آراء الفلاسفة عن الموضوعات الدينيـــة أو أصرف النظر عنها باعتبارها غير مهمة. وفى الحقيقة من الصعوبة أن يكـــون موقفهم موضوع لا مبالاة لأى شخص يشارك كاتب هذه السطور معتقداته الدينيـــة. بيد أنه كان من الواضح أن موقف الفلاسفة تجاه الدين، بمعـــزل عـــن معتقـــدات الشخص الخاصة، له دلالة وأهمية ثقافية؛ لأنه يعبر عن تغير ملحوظ عن وجهـــة نظر ثقافة القرون الوسطى، ويمثل مرحلة ثقافية مختلفة. وفى الوقت نفسه علينا أن نتذكر أن ما نشاهده هو نمو وامتداد وجهة النظر العلمية. ففلاسفة القـــرن الثـــامن عشر الفرنسيون آمنوا بقوة فى التقدم، أى فى امتداد وجهة النظـــر العلميـــة مـــن الطبيعيات إلى علم النفس والأخلاق وحياة الإنسان الاجتماعيـــة. وإذا مـــالوا إلـــى رفض دين الوحى وأحيانًا كل دين، فإن ذلك كان يرجع جزئيًا لاعتقادهم بأن الدين، سواء أكان دين وحى بصفة خاصة أم دينًا بصفة عامة، هو عـــدو للتقـــدم العقلـــى

وللاستخدام الواضح للعقل وغير المعاق. وأنا بالتأكيد لا أعنى التلميح بأنهم كانوا على حق فى اعتقادهم هذا. ولكن وجهة نظرى هى أننا إذا بقينا منحصرين أكثر من اللازم فى النقد الهادم فى المجال الدينى، فإننا نتجه إلى أن نفقد رؤية الأهداف الإيجابية للفيلسوف. وعندئذ نحصل على جانب واحد فقط من الصورة.

إن فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين كانوا متأثرين إلى حد كبير بالفكر الإنجليزى، وبصفة خاصة بلوك Locke ونيوتن Newton. وكانوا بصفة عامة على اتفاق مع المذهب التجريبى الأول. ولم تكن ممارسة العقل فى الفلسفة تعنى بالنسبة لهم إنشاء مذاهب كبيرة مستنبطة من أفكار فطرية أو مبادئ أولى بينة بذاتها. وفى هذا الاتجاه أداروا ظهورهم للميتافيزيقا التأملية الخاصة بالقرن السابق. وهذا لا يعنى أنهم لم يهتموا على الإطلاق بالتركيب، وكانوا مجرد مفكرى تحليل بمعنى توجيه اهتمامهم إلى مسائل ومشكلات جزئية مختلفة دون أى محاولة لأن يركبوا استنتاجاتهم المتنوعة. ولكنهم كانوا مقتنعين أن المدخل الصحيح هو الذهاب إلى الظواهر ذاتها لتعرف قوانينها وعللها بطريق الملاحظة. بعد ذلك نستطيع أن نمضى إلى التركيب، مكونين مبادئ كلية ومشاهدين وقائع جزئية فى ضوء حقائق كلية. وبعبارة أخرى أصبح مفهومًا أن من الخطأ افتراض أن هناك منهجًا واحدًا نموذجيًا، وهو منهج الرياضيات الاستنباطى، يمكن تطبيقه فى كل فروع الدراسة. بوفون Buffon[١] مثلاً رأى ذلك بوضوح؛ وكان لآرائه بعض التأثير على فكر ديدرو.

هذا المنظور التجريبى للمعرفة أدى فى بعض الحالات، مثل حالة دالمبير d`alembert، إلى وضع يمكن وصفه بأنه وضعى. فالميتافيزيقا، إذا عنينا بها دراسة الحقيقة فيما وراء الظاهر، هى منطقة ما لا يمكن معرفته. فلا يمكن أن تكون لدينا معرفة يقينية فى هذا المجال، والتطلع إليها هو مضيعة للوقت. والمعنى

---

(١) الكونت بوفون (١٧٠٧ – ١٧٨٨) من أنصار المذهب الطبيعى كان مشرفًا على الحدائق الملكية (حديقة النباتات الآن) والمتحف الملكى (المراجع).

الوحيد الذى فى حدوده يمكن أن تكون لدينا ميتافيزيقا عقلية هو عن طريق إعـداد مركب من نتائج العلوم التجريبية. وفى العلم التجريبى نفسه لا نهتم بـ "الماهيـات" وإنما بالظواهر. يمكننا بمعنى ما بالطبع أن نتحدث عن الماهيات، ولكن هذه هـى بالطبع ما أسماه لوك ماهيات "اسمية" فالكلمة ليست مستخدمة بمعنى ميتافيزيقى.

وفى الحقيقة قد يكون من الخطأ الجسيم أن يقول أحد بأن كل فلاسفة التنوير الفرنسى كانوا "وضعيين" ففولتير مثلاً اعتقد أنه يمكننا إثبات وجـود الله. وبالمثـل فعل موبرتوى Moupertius[١]. بيد أنه يمكننا أن نميز اقترابًا واضحًا نحو الوضعية لدى بعض مفكرى هذه الفترة. وهكذا يمكن أن نقول بأن فلسفة القرن الثامن عـشر قد عاونت على إعداد الطريق للمذهب الوضعى فى القرن التالى.

وهذا التفسير للتنوير الفرنسى هو فى الوقت نفسه تفسير متحيز: فهو بمعنى ما فلسفى أكثر من اللازم. ولتوضيح ما أعنى آخذ مثال كوندياك Condillac. فهذا الفيلسوف قد تأثر كثيرًا بلوك. وشرع يطبق تجريبية لوك كما فهمها على قـدرات الإنسان وقواه محاولاً أن يبيّن كيف يمكن تفسيرها كلها فى حـدود "الإحـساسات المحولة". إن كوندياك نفسه لم يكن بالضبط مَنْ يمكن أن نقول عنه إنـه وضـعى. ولكن يمكن بغير شك أن نفسر كتابه "رسالة فى الإحساسات" كحركة فـى اتجـاه الوضعية وكمرحلة فى نموها. ومن الممكن أيضًا على أى حال أن نفسره ببـساطة كمرحلة فى نمو علم النفس. وعلم النفس، معتبرًا فى ذاته، ليس بالضرورة مرتبطًا بالوضعية الفلسفية.

كذلك العديد من فلاسفة التنوير الفرنسى أعمل فكره فى العلاقات بين حيـاة الشخص النفسية وشروطها الفسيولوجية. وفى حالات معينة، كما فى حالة كابانيس

---

(١) موبرتوى: عالم رياضيات وفلك فرنسى (١٦٩٨ – ١٧٥٩) أرسله لويس الخامس عشر إلـى "لايلنـد" عاصمة بونس أيريس لقياس خط الطول، وقع فى مشاجرات مع فـولتير الـذى كـان يـسخر منـه (المراجع).

Cabanis[١]، كان من نتيجة ذلك الإقرار بمادية فجة. ومن ثمة قد يساور المرء إغراء بتفسير البحث كله فى حدود هذه النتيجة. وفى الوقت نفسه من الممكن اعتبار المادية الدوجماطيقية عند فلاسفة معينين انحرافًا مؤقتًا خلال التطور فى مسار للدراسة ذات قيمة. وفى عبارة أخرى، إذا نظر الإنسان فى الدراسات النفسية لفلاسفة القرن الثامن عشر كمحاولات تجريبية فى المراحل المبكرة لتطور هذا المسار من البحث، فقد يميل إلى أن يعطى المبالغات والفجاجات وزنًا أقل مما لو جعل الإنسان أفقه الذهنى قاصرًا ببساطة على التنوير الفرنسى منظورًا إليه فى ذاته. وبالطبع عندما يهتم الإنسان كما فى هذه الفصول بالفكر فى فترة معينة ولدى مجموعة معينة من الرجال فعليه أن يوجه الانتباه إلى هذه المبالغات والفجاجات. ولكن ينبغى بالمثل أن يحتفظ فى ذهنه بصورة شاملة، وأن يتذكر أن هذه السمات تخص مرحلة معينة فى مسار التطور الذى يمتد أمامًا إلى المستقبل، والذى هو قادر على تزويدنا فى تاريخ تال على نقد وتصحيح الانحرافات السابقة.

وبناء على ذلك يمكننا بصفة عامة أن ننظر إلى فلسفة التنوير الفرنسية على أنها محاولة لتطوير ما أسماه هيوم Hume "علم الإنسان". ومن الحق أن هذا الوصف لا ينطبق على كل الوقائع. فنحن نجد مثلاً نظريات كوزمولوجية. ولكنه يجذب الانتباه إلى اهتمام فلاسفة القرن الثامن عشر بأن يعملوا فى حياة الإنسان النفسية والاجتماعية ما عمله نيوتن فى الكون الفيزيقى. وفى سعيهم لإنجاز هذا الهدف اتخذوا مدخلاً استلهموه من تجريبية لوك أكثر من المذاهب التأملية الخاصة بالقرن السابق.

ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن فلاسفة التنوير الفرنسى، مثل عدد من الأخلاقيين الإنجليز، قد سعوا لفصل الأخلاق عن الميتافيزيقا وعلم اللاهوت. وقد

(١) بيير جان كابانيس (١٧٣٧ – ١٨٠٨) فيلسوف مادى فرنسى صاحب العبارة الشهيرة "إن المخ يفرز التفكير كما يفرز الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء!" وذلك فى كتاباته "الارتباط بين الجانب الفيزيقى والجانب الأخلاقى فى الإنسان" – (المراجع).

اختلفت بالتأكيد أفكارهم الأخلاقية اختلافًا شديدًا يتراوح مثلاً بين مثالية ديدرو Diderot الأخلاقية والمذهب النفعى فى درجته الدنيا لدى لامترى. ولكنهم كانوا متحدين بصفة تقريبية فى محاولتهم إقامة الأخلاق مستقلة بذاتها إن صح التعبير، وهذا فى الحقيقة هو دلالة تأكيد بيل Bayle[١] أن الدولة المكونة من ملحدين كانت أمرًا ممكنًا تمامًا وإضافة لامترى بأنها لم تكن فقط ممكنة، بل مرغوبًا فيها. وعلى أى حال قد يكون من الخطأ أن نقول إن كل الفلاسفة اتفقوا على وجهة النظر هذه. ففى رأى فولتير مثلاً إذا لم يكن الله موجودًا يكون من الضرورى أن نخترعه بالضبط لأجل الخير الأخلاقى للمجتمع. ولكن بصفة عامة تضمنت فلسفة التنوير فصل الأخلاق عن الاعتبارات الميتافيزيقية واللاهوتية. وسواء أكان ممكنًا الدفاع عن هذا الفصل أم لا، فإنه يظل بالطبع مجال نقاش.

وأخيرًا يمكن أن نذكر أنفسنا بأن فلسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا، كما فى إنجلترا، كانت أساسًا إبداع أناس لم يكونوا أساتذة للفلسفة فى الجامعات، وكثيرًا ما كانت لهم اهتمامات فلسفية ممتازة. فهيوم فى إنجلترا كان مؤرخًا كما كان فيلسوفًا. وفولتير فى فرنسا كتب مسرحيات. وموبرتوى ذهب فى بعثة للقطب الشمالى بُغية المشاركة فى تحديد شكل الأرض عند أطرافها بقياسات دقيقة عن خط العرض. ودالمبير كان رياضيًا بارزًا. ومونتسكيو وفولتير كانت لهما أهميتهما فى تطور علم التاريخ الرسمى. ولامترى كان طبيبًا. إننا خلال القرن الثامن عشر لازلنا فى الزمن حيث كان بعض المعرفة بالأفكار الفلسفية يعد مطلبًا ثقافيًا، وحيث لم تكن الفلسفة بعد قد أصبحت حكرًا أكاديميًا. علاوة على ذلك لم يزل ثمة صلة بين الفلسفة والعلوم. وهى صلة كانت فى الحقيقة، وإلى حد ما، سمة عامة للفكر الفلسفى الفرنسى.

---

(١) بيير بيل (١٦٤٧ - ١٧٠٦): فيلسوف وناقد فرنسى ولد بروتستانتيًا، ثم ارتد إلى الكاثوليكية، ثم عاد إلى الأولى، دافع عن حرية الفكر والتسامح الدينى، طرد بسبب آرائه الشكية، كتب "معجم تاريخى نقدى عام ١٦٩٧" (المراجع).

٢ – ومن المرجح أن بيير بيل Pierre Bayle (١٦٤٧ – ١٧٠٦) مؤلف "القاموس التاريخي والنقدى" (١٦٩٥) Dicionnaire historique et critique الشهير كان الأكثر تأثيرًا من بين الكتاب الفرنسيين الذين مهدوا الطريق للتنوير فى فرنسا. نشأ بروتستانتيًا وتحول إلى الكاثوليكية لفترة ما، وعاد إلى البروتستانتية بعد ذلك. وعلى أى حال فرغم موالاته للكنيسة البروتستانتية كان لديه اعتقاد بأن الكاثوليك لم يكونوا يحتكرون التعصب. وخلال إقامته فى روتريدام حيث عاش ابتداء من عام ١٦٨٠ دافع عن التسامح وهاجم اللاهوتى الكالفينى[١] جوريو Jurieu لموقفه المتعصب.

وفى رأى بيل أن الخلافات اللاهوتية الشائعة كانت مشوشة وحمقاء. خذ مثلاً الخلاف حول العلاقات بين النعمة وحرية الإرادة: فالتوماويون[٢] والجانسنستيون[٣] والكلفانيون يتحدون جميعًا فى العداء تجاه المولينية[٤]. وفى الحقيقة لا يوجد فارق أساسى بينهم. ومع ذلك فالتوماويون يحتجون بأنهم ليسوا جانسنستيون، وهؤلاء ينكرون الكلفانية، بينما الكلفانيون يشجعون الآخرين. أما بخصوص المولينيين فهم يلجأون إلى الحجج السوفسطائية فى محاولتهم أن يبينوا أن مذهب القديس أوغسطين كان مختلفًا عن مذهب الجانسنستيون. وبصفة عامة،

---

(١) الكالفينية: مذهب جون كالفن (١٥٠٩ – ١٥٦٤) اللاهوتى الفرنسى، وهو يؤكد أن الكتاب المقدس هو المصدر الوحيد للشريعة، وتتميز الكالفينية بالتزمت والصرامة (المراجع).

(٢) التوماوية: مذهب القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤) أعظم فلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط، لُقب بالمعلم الجامع، وبالمعلم الملائكى، كما وصفت فلسفته بأنها سيمفونية عقلية (المراجع).

(٣) الجانسنستيون Jansenists: أتباع اللاهوتى الكاثوليكى الهولندى كورنيلوس أوتوجانسن (١٥٨٥ – ١٦٣٨)، قال بضرورة إحياء الكنيسة، وهو ينكر حرية الإرادة ويرى أن الطبيعة البشرية غير قادرة على فعل الخير (المراجع).

(٤) المولينيون Molinists: أنصار لويس مولينا L. Molinu (١٥٣٦ – ١٦٠٠) لاهوتى إسبانى دخل سلك اليسوعيين عام (١٥٥٣)، أسس مذهب المولينية الذى يرى أن النعمة الإلهية مفتوحة أمام الجميع، لكن المسألة متوقفة على الإرادة التى تقبلها، لاقت نظريته خلافًا لاهوتيًا كبيرًا (المراجع).

فإن البشر ميالون للاعتقاد بأن هناك فروقًا حيث لا توجد فروق، وأن هناك ارتباطات لا فكاك منها بين مواقف مختلفة حيث لا توجد هذه الارتباطات. وهكذا يعتمد كثير من الخلافات فى استمرارها وقوتها على التحامل والافتقار إلى الحكم الواضح.

غير أن ما هو أهم من آراء بيل عن الخلافات فى اللاهوت الدوجماطيقى هو آراؤه عن الميتافيزيقا واللاهوت الفلسفى أو الطبيعى. لقد اعتقد أن العقل البشرى مؤهل للكشف عن الأخطاء على نحو أفضل من اكتشاف الحقيقة الإيجابية، وهذا هو على وجه الخصوص الحال بصدد الميتافيزيقا. وفى الحقيقة، إن الشائع المتعارف عليه هو أن من حق الفيلسوف أن ينتقد أى دليل معين على وجود الله بشرط ألا ينكر أنه يمكن بطريقة ما إثبات وجود الله. ولكن الواقع هو أن كل البراهين التى قُدمت كانت عرضة للنقد الهادم. كذلك لم يقم أحد أبدًا بحل مشكلة الشر. وهذا لا يدعو إلى العجب؛ لأنه ليس من الممكن إنجاز أى مصالحة عقلية بين الشر فى العالم وبين إله لا متناه كلى العلم وكلى القدرة. لقد قدم المانويون، بفلسفتهم الثنائية، تفسيرًا للشر أفضل بكثير من التفسير الذى اقترحته الأرثوذكسية. وفى الوقت نفسه، فإن الفرض الميتافيزيقى للمانويين كان فرضًا محالاً[1]. أما بخصوص خلود النفس، فلم يكن فى المتناول ثمة دليل بيّن عليه.

لم يقل بيل إن عقيدتى وجود الله وخلود النفس زائفتان، وإنما هو بالأحرى جعل الإيمان خارج مجال العقل. وتقرير ذلك يحتاج على أى حال إلى تقييد. ذلك لأن بيل لم يقل ببساطة بأن الحقائق الدينية غير قابلة للبرهان العقلى، رغم أنها لا تناقض العقل. لقد كان موقفه بالأحرى هو أن هذه تحتوى على كثير مما يتعارض مع العقل. ومن ثمة من الأفضل بكثير، كما يقترح، سواء بإخلاص أم لا، أن نقبل الوحى. وعلى أى حال إذا كانت حقائق الدين تخص دائرة ما هو غير عقلانى فليس ثمة داع للخوض فى جدل وخلافات لاهوتية. وينبغى أن يحل التسامح محل الخلافات.

---

(١) المانوية: ديانة فارسية أسسها مانى بن فاتك، وهى تطوير للزرادشتية، والحل الذى اقترحه وجود إلـهين: إله للخير وآخر للشر (المراجع).

وينبغى ملاحظة أن بيل قد فصل ليس فحسب الدين عن العقل، وإنما كـذلك الدين عن الأخلاق. وهذا يعنى أنه ألح على أن من الخطـأ الجسيم افتـراض أن المعتقدات والدوافع الدينية لازمة لهدايتنا للحياة الأخلاقية. إن الدوافع غير الدينيـة يمكن أن تكون مؤثرة مثل الدوافع الدينية أو أقوى تأثيرًا منها. ومـن الممكـن أن يكون لدينا مجتمع أخلاقى يتألف من أناس لا يؤمنون بالخلود أو لا يؤمنون بالفعـل بالله. وبعد كل شىء، فإن بيل يقول فى مقاله عن الصدوقيين(١) فى "القـاموس"(٢): الصدوقيون الذين لم يؤمنوا بأى بعث كانوا أفضل من الفريسيين(٣) الذين آمنوا به. وخبرات الحياة لا توحى بأن هناك صلة لا تنحل بين الإيمان والسلوك العملـى. وهكذا نصل إلى التصور عن الكائن البشرى تلقائى الأخلاق الذى لا يحتـاج إلـى الإيمان الدينى كى يعيش حياة فاضلة.

وقد أفاد كُتّاب التنوير الفرنسى اللاحقون، مثل ديدرو، إفـادة كبيـرة مـن قاموس بيل. وكان لهذا القاموس بعض التأثير أيضًا على التنوير الألمانى. ففى عام ١٧٦٧ كتب فردريك الأكبر إلى فولتير يقول بأن بيل بدأ المعركة، وأن عددًا مـن الفلاسفة الإنجليز مضوا فى إثره، وأنه من المقدر على فولتير أن يُنهى المعركة.

٣ – أما برنارد لوبوفييـه دى فونتينيـل (١٦٥٧ – ١٧٥٧) Bernard de Bovier de Fontenelle، فربما تكون أحسن معرفة به هـى باعتبـاره مبسطا للأفكار العلمية. لقد بدأ سيرته الأدبية بمسرحية غير ناجحة مـع روايات أخرى. ولكنه أدرك سـريعًا أن المجتمـع المعاصـر يرحـب

---

(١) الصدوقيون: نسبة إلى صدوق رئيس الكهنة فى عهد النبى داود، فرقة يهودية وجدت أيام السيد المسيح وكانوا يدرسون الفلسفة، ومالوا إلى التحرر ولهذا يقال صدوقى بمعنى المتحرر فكريًا (المراجع).

(٢) المقصود بالقاموس هنا "المعجم" الذى وضعه بيل، وقد سبقت الإشارة إليه (المراجع).

(٣) الفريسيون: فرقة أخرى من اليهود وجدت زمن السيد المسيح، وهم يعادون الصدوقية ويختلفون معهم من حيث إنهم حرفيون تقليديون يتمسكون بالنصوص، كانوا ضالعين فى التآمر على السيد المسيح، ناهضهم يوحنا المعمدان (يحيى بن زكريا)، وكان يصفهم بأنهم "أولاد الأفاعى" (المراجع).

بالوصف الواضح والمفهوم لعلم الطبيعة الجديد. ومحاولته لإنجاز هذه الحاجة لاقت من النجاح بحيث أصبح أمين سر أكاديمية العلوم. كان بصفة عامة مدافعًا عن طبيعيات ديكارت. وفى "أحاديث فى تعدد العوالم" (١٦٨٦) Emtretiens sur la pluralite des mondes قام بتبسيط النظريات الفلكية الديكارتية. لم يكن فى الحقيقة غافلاً عن أهمية نيوتن، وفى سنة ١٧٢٧ نشر "تأبين نيوتن" Eulogy of Newton، لكنه دافع عن نظرية ديكارت عن الدوامات فى "نظرية الدوامات الديكارتية" (١٧٥٢) Theorie des tourbillons cartesiens، وهاجم مبدأ نيوتن فى الجاذبية الذى بدا له أنه يتضمن افتراض وجود خفى. وما وجد فى مكتبه بعد وفاته من ملاحظات مخطوطة يبيّن بوضوح أن ذهنه قد اتجه بالقطع فى الفترة الأخيرة من حياته نحو المذهب التجريبى. فكل أفكارنا يمكن ردها فى نهاية الأمر إلى معطيات الخبرة الحسية.

وقد شارك فونتينيل كذلك، بالإضافة إلى عمله على نشر المعرفة عن الأفكار العلمية فى القرن الثامن عشر فى فرنسا، وبطريق غير مباشر إلى حد ما، فى تنمية الشك بصدد الحقائق الدينية. نشر مثلاً بعض الأعمال عن "أصل الحكايات الخرافية" The Origin of Fables و "تاريخ العرّافات" The History of Oracles. وفى الكتاب الأول من هذين رفض الرأى القائل بأن الأساطير أو الخرافات ترجع، لا إلى العقل، وإنما إلى عبث القوة التخيلية؛ فالأساطير اليونانية مثلاً نشأت من الرغبة فى تفسير الظواهر، وكانت من إبداع العقل، حتى وإن كان للخيال دور فى تطويرها. إن ذهن الإنسان فى العصور السالفة لم يكن مختلفًا جوهريًا عن ذهن الإنسان الحديث. فكل من الإنسان البدائى والحديث يحاول أن يفسر الظواهر ليرد المجهول إلى المعلوم. والفرق بينهما هو الآتى: فى الأوقات السالفة كانت المعرفة الإيجابية ضئيلة، وكان العقل مجبرًا على اللجوء إلى التفسيرات الأسطورية. ومع ذلك، فإن العالم الحديث نمت فيه المعرفة الإيجابية إلى حد أصبح التفسير العلمى

يحل محل التفسير الأسطورى. وما تنطوى عليه هذه النظرة واضح بما فيه الكفاية رغم أن فونتينيل لم يعلنه صراحة.

ففى كتابته عن الخرافات أكد "فونتينيل" أنه لم يكن هناك سبب مقنع للقول بأن الخرافات الوثنية كانت تعزى إلى نشاط الجن أو أن العرَّافات خرست عن الكلام بمجىء المسيح. والحجة المؤيدة لقوة المسيح وألوهيته التى تتكون من القول بأن العرَّافات الوثنية قد أخرست يعوزها بالتالى أى أساس تاريخى. ولا يمكن بالكاد القول إن هذه النقاط موضع الجدال لها أهمية كبيرة. ولكن يبدو أن ما تنطوى عليه هو أن المدافعين عن الدين من المسيحيين اعتادوا اللجوء إلى مجادلات لا قيمة لها.

ومع ذلك، فإن فونتينيل لم يكن ملحدًا. كانت فكرته هى أن الله يتجلى فى نظام الطبيعة الذى يحكمه القانون، وليس فى التاريخ، حيث يسود الهوى والنزوة البشرية. وبعبارة أخرى إن الله بالنسبة لفونتينيل ليس إله أى دين تاريخى، يكشف عن ذاته فى التاريخ ويسبب المذاهب الدوجماطيقية، ولكنه إله الطبيعة الذى يتجلى فى التصور العلمى للعالم، لقد كان هناك بالفعل ملحدون بين فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين؛ ولكن ما كان أكثر شيوعًا هو التأليه الطبيعى أو كما يسميه فولتير التأليه الدينى، رغم أن الإلحاد كان أكثر انتشارًا بين الفرنسيين منه بين معاصريهم الإنجليز.

٤ – لقد لوحظ من قبل أن فلاسفة التنوير الفرنسى سعوا لفهم حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وكان أحد أهم الأعمال فى هذا الميدان رسالة مونتسكيو عن القانون. كان شارل دى سيكوندا (١٦٨٩ – ١٧٥٥) وبارون دى لا بريد ودى مونتسكيو Charles de Secondat, Baron de la Bred et de Montesquieu مفعم الحماسة للحرية وعدوًا للطغيان. نشر عام ١٧٢١ "رسائل فارسية" Letters persanes التى كانت بمثابة هجاء للأحوال السياسية والكنسية فى فرنسا. أقام من عام ١٧٢٨ إلى

١٧٢٩ فى إنجلترا حيث أعجب إعجابًا شديدًا بسمات معينة للنظام السياسى الإنجليزى، وفى عام ١٧٣٤ نشر "اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم" Considerations sur les causes de la grandeur et de la decadence des Romains، وأخيرًا فى عام ١٧٤٨ ظهر كتابه عن القانون "روح القوانين" De l`esprit des lois الذى كان ثمرة سبع عشرة سنة من العمل.

فى كتابه عن القانون يأخذ مونتسكيو على عاتقه دراسة المجتمع والقانون والحكومة دراسة مقارنة. إن معرفته الفعلية لم تكن فى الحقيقة دقيقة ومتسعة للقيام بعمل نتصوره بمثل هذا الاتساع، ولكن العمل ذاته، وهو مسح اجتماعى مقارن، كان ذا أهمية. حقيقة كان لمونتسكيو أسلاف مهنيون، فأرسطو بصفة خاصة قد بدأ يؤلف دراسات عن عدد كبير للدساتير اليونانية. ولكن ينبغى النظر إلى مشروع مونتسكيو فى ضوء الفلسفة المعاصرة. فقد كان يستخدم فى مجال السياسة والقانون المنظور التجريبى الاستقرائى الذى استخدمه فلاسفة آخرون فى مجالات أخرى.

على أى حال لم يكن هدف مونتسكيو مجرد وصف الظواهر الاجتماعية والسياسية والقانونية وتسجيل ووصف عدد كبير من الوقائع الخاصة. لقد أراد أن يفهم الوقائع وأن يستخدم المسح المقارن للظواهر كأساس لدراسة منهجية عن مبادئ التطور التاريخى. "درست أول الأمر الناس، وآمنت أنه فى هذا التنوع اللامتناهى من القوانين والأعراف لم يكونوا منقادين بموجب نزواتهم فحسب. وصغت مبادئ، ورأيت حالات معينة تتلاءم معها كما لو من تلقاء ذاتها، فتواريخ كل الشعوب هى فحسب نتائج (لهذه المبادئ)، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أكثر عمومية"(١). هكذا تناول مونتسكيو موضوعه ليس فحسب بروح عالم الاجتماع الوضعى، وإنما بالأحرى كفيلسوف تاريخ.

---

(1) De L`esprit des lois, preface.

وإذا نظرنا فى نظرية مونتسكيو فى المجتمع والحكومة والقانون فى ضوء أحد أوجهها لوجدنا أنا تحتوى على تعميمات، وفى الأغلب، تعميمات متسرعة مستمدة من معطيات تاريخية. فالأنظمة المختلفة للقانون الوضعى فى المجتمعات السياسية المختلفة ذات صلة بعوامل متنوعة؛ فهى تتصل بخلق الناس، وبطبيعة ومبادئ أشكال الحكومة، وبالطقس، وبالأحوال الاقتصادية، وما إلى ذلك. وجملة هذه العلاقات تشكل "روح القوانين". وهذه الروح هى ما يأخذ مونتسكيو على عاتقه دراستها.

يتحدث مونتسكيو أولاً عن علاقة القوانين بالحكومة، ويقسم الحكومة إلى ثلاثة أنواع: جمهورية، وملكية، وطغيان[١]. الجمهورية يمكن أن تكون ديمقراطية عندما يمتلك الشعب برمته سلطة الحكم، أو أرستقراطية عندما يمتلك فريق منهم سلطة الحكم. وفى الملكية يحكم الأمير وفقًا لقوانين أساسية معينة، وتكون هناك بصفة عامة "سلطات وسيطة". وفى دولة الطغيان لا توجد مثل هذه القوانين الأساسية ولا يوجد "مستودع" للقانون. "ومن ثمة يكون للدين فى الغالب تأثير شديد فى هذه البلاد؛ لأنه يشكل نوعًا من المستودع الدائم، وإذا لم يكن ممكنًا أن نقول ذلك عن الدين قد يكون ممكنًا أن نقوله عن الأعراف التى تحترم بدلاً من القوانين"[٢]. إن مبدأ الحكومة الجمهورية هو الفضيلة السياسية؛ ومبدأ الحكومة الملكية هو الشرف؛ ومبدأ الطغيان هو الخوف. ومع افتراض هذه الأشكال من الحكومات ومبادئها، فإن أنماطًا معينة من الأنظمة القانونية من المرجح أن تسود. "هناك هذا الفارق بين طبيعة الحكومة وشكلها، فطبيعتها هى ما بموجبه تتأسس، ومبادئها هى ما بموجبها عليها أن تعمل. فطبيعة الحكومة هى بنيتها الخاصة، ومبادئها هى الأهواء البشرية التى تحركها. والآن إن القوانين ينبغى أن يكون ارتباطها بالمبادئ ليس، بأقل من ارتباطها بطبيعة كل حكومة"[٣].

---

(1) Ibid, II, 1.
(2) De L`esprit des lois, II, 4.
(3) Ibid, III, 1.

لقد وصفت نظرية مونتسكيو كما لو كان قُصد بها مجرد تعميم تجريبي. وأحد أوضح الاعتراضات عليها عندما تفسر على هذا النحو هو أن تصنيفه تقليدى ومصطنع، وأنه غير ملائم كوصف للمعطيات التاريخية. ولكن من المهم أن نلاحظ أن مونتسكيو يتحدث عن أنماط نموذجية للحكومة. فمثلاً وراء كل نظم الطغيان يمكن أن نميز نمطًا نموذجيًا لحكومة الطغيان. ولكن لا يتبع ذلك بأى حال أن أى طغيان معين سيجسد هذا النمط النموذجى والخالص سواء فى بنيته أم فى "مبادئه". فلا يمكننا أن نستنتج منطقيًا من نظرية الأنماط أنه فى أى جمهورية معينة يكون المبدأ الفعال هو الفضيلة السياسية، أو أنه فى أى حكومة طغيان معينة يكون المبدأ الفعال فى السلوك هو الخوف. وفى الوقت ذاته، إن أى شكل معين من الحكومة بقدر ما يفشل فى تجسيد نمطه النموذجى يقال عنه إنه غير كامل. "تلك هى مبادئ الحكومات الثلاث؛ مما لا يعنى أنه فى جمهورية معينة يكون الناس فضلاء، وإنما ينبغى عليهم أن يكونوا كذلك. وهذا لا يثبت أنه فى ملكية معينة يكون لدى الناس إحساس بالخوف، وإنما يعنى أنه ينبغى عليهم أن يكون لديهم هذا الإحساس. وبدون هذه الخصائص تكون الحكومة غير كاملة"[1]. يمكن إذن لمونتسكيو أن يقول إنه فى ظل شكل معين من الحكومة ينبغى أن نجد نظامًا معينًا من القوانين أحرى من أن يقول إننا نجده. والمشرّع المستنير سيعنى بأن تتجاوب القوانين مع نمط المجتمع السياسى، ولكنها لا تفعل ذلك بالضرورة.

ويمكن إصدار بيانات مماثلة عن علاقة القوانين بالطقس وبالأحوال الاقتصادية. فالطقس مثلاً يساعد فى تشكيل أخلاق الناس وأهوائهم؛ فأخلاق الإنجليز تختلف عن أخلاق أهل صقلية. "وينبغى أن تكون القوانين مكيفة بطريقة معينة للناس الذين صيغت من أجلهم بحيث إن تلك الخاصة بشعب معين يكون صلاحها لشعب آخر أمرًا بعيد المنال"[2]. لا يقول مونتسكيو بأن الطقس والأحوال

---

(1) De L`esprit des lois, III, 11.
(2) Ibid, I, 3.

الاقتصادية تحدد أنظمة القوانين على نحو بحيث لا يكون التحكم العقلى ممكنًا. إنها بالفعل تمارس تأثيرًا قويًا على أشكال الحكومة وعلى أنظمة القانون، ولكن هذا التأثير ليس مساويًا للتأثير الذى نتيجته حتمية. والمشرّع الحكيم سوف يكيف القانون مع الطقس والأحوال الاقتصادية. ولكن هذا لا يعنى مثلاً أن عليه فى ظروف معينة أن يكون رد فعله بوعى إزاء الآثار العكسية للطقس على الأخلاق والسلوك. فالإنسان ليس مجرد ألعوبة للأحوال والعوامل التى هى دون مستوى البشر.

ربما يمكننا أن نميز فكرتين هامتين فى نظرية مونتسكيو. فهناك أولاً فكرة أنظمة القانون كنتيجة لمركب من عوامل مختلفة. هنا يكون لدينا تعميم من المعطيات التاريخية، وهو تعميم يمكن استخدامه كفرض فى تفسير لاحق لحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وهذا يعنى أن نظرية مونتسكيو عن الأنماط - رغم أنها شديدة الضيق كما تبدو - ربما يمكن اعتبار أنها تعنى أن كل مجتمع سياسى هو تجسيد غير كامل لنموذج كان متضمنًا كعامل تشكيل فى تطوره نحو ما يتجه إليه أو بعيدًا عما يفترق عنه. وعمل المشرّع الحكيم سيكون أن يتبين طبيعة هذا النموذج الفعال، وأن يلائم بين التشريع وبين تحققه المتنامى. إذا فسرنا نظرية الأنماط على هذا النحو بدت أكثر من مجرد أثر للتصنيف اليونانى للدساتير. يمكن القول إن مونتسكيو يحاول التعبير عن تبصر تاريخى أصيل بمعاونة مقولات دائرة إلى حد ما.

على أى حال إذا عرضنا نظرية مونتسكيو على هذا النحو، فإننا نعنى ضمنًا أنه مهتم ببساطة بفهم المعطيات التاريخية، وأنه قانع بالمذهب النسبى. إن أنظمة القانون هى نتائج لمركبات مختلفة من عوامل تجريبية. ولكن لا يوجد مستوى مطلق يمكن للفلاسفة بالإحالة إليه أن يقارنوا ويقيموا الأنظمة السياسية والقانونية المختلفة.

ومع ذلك، فإن هذا التفسير قد يكون مضللاً باعتبارين: ففي المقام الأول اعترف مونتسكيو بقوانين عدالة ثابتة. إن الله الخالق للعالم وحافظه[١] قد وضع قوانين وقواعد من شأنها أن تحكم العالم الطبيعي. "والإنسان كموجود طبيعي محكوم، مثل الأجسام الأخرى، بقوانين غير قابلة للتغير"[٢]. ومع ذلك فباعتباره موجودًا عاقلاً أو مفكرًا فهو يخضع لقوانين يمكنه أن يخالفها. بعض هذه القوانين هو الذى وضعها، ولكن بعضها الآخر لا يعتمد عليه. "علينا إذن أن نعترف بعلاقات عدالة سابقة على القانون الوضعي الذى بموجبه تترسخ"[٣]. "فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به وتنهى عنه القوانين الوضعية، يعدل القول بأنه قبل وصف الدائرة لم تكن جميع أنصاف القطر متساوية"[٤]. ومع التسليم بفكرة حالة طبيعية يلاحظ مونتسكيو أنه يوجد قبل كل القوانين الوضعية "تلك الخاصة بالطبيعة، والمسماة هكذا؛ لأنها تستمد قوتها بالكامل من جسمنا ووجودنا"[٥]. ومن أجل معرفة هذه القوانين يلزم النظر فى الإنسان كما كان قبل تأسيس المجتمع "فالقوانين المعترف بها فى مثل هذه الحالة تكون قوانين الطبيعة"[٦]. وتلاؤم هذه الفكرة بصورة جيدة مع المظاهر الأخرى لنظرية مونتسكيو أمر قابل للمناقشة. ولكن ليس ثمة شك أن مونتسكيو أكد وجود قانون أخلاقى سابق على كل القوانين الوضعية التى يقررها المجتمع السياسى. ويمكننا القول إذا شئنا إن بحثه فى القانون يتطلع إلى معالجة تجريبية واستقرائية بكل معنى الكلمة للمؤسسات السياسية والقانونية، وأن نظريته عن القانون الطبيعي كانت أثرًا مأخوذًا عن فلاسفة قانون سابقين. لكن هذه النظرية هى على الرغم من ذلك عنصر حقيقى فى تفكيره.

---

(١) إن القوانين فى معناها الأكثر عمومية هى "العلاقات الضرورية الناتجة عن طبيعة الأشياء" (De L`esprit des lois, I, 1.). [المؤلف].

(2) De L`esprit des lois, III, 11.
(3) Ibid.
(4) De L`esprit des lois, I, 1.
(5) Ibid.
(6) Ibid.

وفى المقام الثانى كان مونتسكيو متحمسًا للحرية، وليس مجرد ملاحظ محايد للظواهر التاريخية. وهكذا شرع فى الكتابين الحادى عشر والثانى عشر من "روح القوانين" يحلل شروط الحرية السياسية؛ وبما أنه كان يمقت الطغيان فهذا يتضمن أن الدستور الليبرالى هو الأفضل. وقد يتخذ تحليله صيغة إعطاء معنى لكلمة حرية كما تستخدم فى محتوى سياسى، ثم فحص الشروط اللازمة لإمكان صيانتها والدفاع عنها. ومن الوجهة النظرية كان يمكن عمل ذلك من جانب فيلسوف سياسة لم يكن لديه ميل للحرية السياسية أو كان لا مباليًا إزاءها. لكن مونتسكيو فى تحليله كان ينظر من ناحية إلى الدستور الإنجليزى الذى أعجب به، ومن ناحية أخرى إلى النظام السياسى الفرنسى الذى كان لا يحبه. وهكذا فإن مناقشته للحرية السياسية ليست ببساطة مجرد تحليل، على الأقل من حيث روحها والدافع إليها؛ ذلك لأنه كان يبحث كيف يمكن إصلاح النظام الفرنسى بحيث يسمح بالحرية ويحتفظ بها.

يقول مونتسكيو: لا تكمن الحرية السياسية فى التحرر غير المقيد، وإنما "فقط فى القدرة على عمل ما ينبغى علينا أن نريد، وألا نكره على عمل ما لا ينبغى أن نريد"[1]. "الحرية هى الحق فى عمل كل ما تجيزه القوانين"[2]. ففى المجتمع الحر لا يمنع أى مواطن من أن يسلك على نحو يسمح به القانون ولا يجبر أى مواطن من أن يسلك على نحو واحد معين عندما يسمح له القانون أن يتبع رغبته الخاصة. هذا الوصف للحرية ربما لا يكون تنويريًا بدرجة كبيرة، ولكن مونتسكيو يمضى ليلح على أن الحرية السياسية تتضمن فصل السلطات. أى أن السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية لا ينبغى أن تودع فى شخص واحد أو مجموعة معينة من الناس. هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة أو مستقلة الواحدة عن الأخرى على نحو بحيث يمكنها أن تعمل بمثابة كبح الواحدة للأخرى وتشكل وقاية من الطغيان وسوء استخدام القوة على نحو استبدادى.

---

(1) De L`esprit des lois, XI, 3.
(2) Ibid.

هذا العرض لشروط الحرية السياسية نصل إليه – كما يقول صراحة مونتسكيو – بدراسة الدستور الإنجليزى. لقد وجد فى الدول المختلفة ويوجد مُثل عليا فعالة. فروما كان مثلها الأعلى وهدفها زيادة المستعمرات، وهدف الدولة اليهودية حفظ الدين وازدهاره، وهدف الصين الهدوء العام. بيد أنه توجد أمة واحدة هى إنجلترا الهدف المباشر لدستورها هو الحرية السياسية. وبناء على ذلك "من أجل الكشف عن الحرية السياسية فى دستور ما لا نحتاج إلى جهد شاق. فإذا كنا قادرين على أن نرى أين توجد لماذا نمضى إلى أبعد بحثًا عنها؟"(١).

لقد قال بعض الكتاب إن مونتسكيو رأى الدستور الإنجليزى بعين منظّر سياسى مثل هارنجتون ولوك، وإنه عندما تحدث عن فصل السلطات كعلامة مميزة للدستور الإنجليزى أخفق فى فهم أن ثورة ١٦٨٨ أدت فى النهاية إلى تفوق البرلمان. وبعبارة أخرى، إن من يعتمد ببساطة على ملاحظة الدستور الإنجليزى ما كان يركز على ما سمى فصل السلطات على أنه السمة الرئيسية. ولكن حتى إذا كان مونتسكيو قد رأى الدستور الإنجليزى وفسره فى ضوء نظرية عنه، وحتى إذا لم تكن عبارة "فصل السلطات" وصفًا ملائمًا للموقف، فإنه يبدو واضحًا أن العبارة لفتت الانتباه إلى سمات حقيقية للموقف. فالقضاة لم يشكلوا بالطبع "سلطة" بالمعنى الذى مارسته السلطة التشريعية، ولكن فى الوقت ذاته لم يكونوا خاضعين فى ممارستهم لوظائفهم لتحكم نزوات الملك ووزرائه. يمكننا أن نقول بحق إن ما أعجب به مونتسكيو فى الدستور الإنجليزى كان بالأحرى ما تمخضت عنه العملية الطويلة من التطور، وليس تطبيق نظرية مجردة عن "فصل السلطات". بيد أن العبارة التى فسرت الدستور الإنجليزى على أنه فصل للسلطات لم يكن تأثيرها على مونتسكيو إلى حد أنه طالب بعد ذلك بضرورة محاكاتها فى بلده. "كيف يمكن أن تكون لى مثل هذه الخطة. أنا الذى أعتقد أن استخدام العقل على نحو مبالغ فيه ليس أمرًا مرغوبًا فيه دائمًا، وأن الناس تقريبًا ما يتلاءمون دائمًا مع ما هو عادى

---

(1) De L`esprit des lois, XI, 5.

على نحو أفضل من التلاؤم مع ما هو متطرف"[1]. لقد رغب مونتسكيو فى إصلاح النظام السياسى الفرنسى، وكانت ملاحظة الدستور الإنجليزى قد أوحت إليه أساليب يمكن بمقتضاها إصلاح هذا النظام دون ثورة متطرفة وعنيفة.

وقد كان لأفكار مونتسكيو عن توازن السلطات تأثيرها على كل من أمريكا وفرنسا، كما فى حالة الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطنين عام ١٧٩١، ومع ذلك ففى وقت تالٍ زاد الإلحاح على عمله الرائد فى الدراسة التجريبية والمقارنة للمجتمعات السياسية والارتباطات بين أشكال الحكومات والنظم القانونية والعوامل المحددة الأخرى.

٥ - فى القسم الخاص بفونتينيل Fontenelle كان الانتباه موجهًا إلى دفاعه عن نظريات الطبيعة الديكارتية. ويمكن أن نعطى نشاط بيير لوى مورو دى موبرتوى (١٦٩٨ - ١٧٥٩) Pierre Louis Moreau de Maupertuis كمثال على إزاحة ديكارت وإحلال نيوتن محله. فقد هاجم نظرية ديكارت عن الدوامات ودافع عن نظرية نيوتن فى الجاذبية. وفى الحقيقة أن دفاعه البطولى عن نظريات نيوتن ساهم فى انتخابه زميلاً فى الجمعية الملكية. وفى عام ١٧٣٦ ترأس بعثة إلى لابلاند التى - كما ذكرنا فى القسم الأول من هذا الفصل - تولى أمرها استجابة لرغبة الملك لويس الخامس عشر ليجرى بعض قياسات دقيقة عن درجة خط العرض بغية تحديد شكل الأرض. ونتائج هذه الملاحظات، التى نشرت عام ١٧٣٨، أيدت نظرية نيوتن التى تقول إن سطح الأرض منبسط عند القطبين.

كانت نظريات موبرتوى الفلسفية من بعض النواحى تجريبية وحتى وضعية. وفى عام ١٧٥٠، وهو قائم بالعمل، نشر "مقال فى الكوزمولوجيا" Essay on

---

(1) Ibid, XI, 6.

Cosmology بدعوة من فردريك الأكبر كرئيس للأكاديمية البروسية فى برلين. فى هذا العمل يتحدث مثلاً عن تصور القوة التى تنشأ فى تجربتنا للمقاومة فى التغلب الفيزيقى على العوائق. "إن كلمة قوة فى معناها الحقيقى تعبر عن إحساس معين نعانيه عندما نرغب فى تحريك جسم كان ساكنًا أو تغيير أو إيقاف حركة جسم كان متحركًا. إن الإدراك الذى نعانيه عندئذ يصاحبه دومًا تغير فى سكون أو حركة الجسم بحيث لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأنه علة هذا التغير. وعندما نرى لذلك بعض التغير يحدث فى سكون الجسم أو حركته لا يفوتنا أن نقول بأنه نتيجة قوة ما. وإذا لم يكن لدينا إحساس بأى جهد نبذله لنشارك فى هذا التغير، وإذا كنا نرى قط أجسامًا أخرى تضفى عليها هذه الظاهرة، فإننا نضع القوة فيها كما لو كانت تخصها"(١). إن فكرة القوة فى أصلها هى فقط "إحساس فى أنفسنا"(٢)، ومن حيث هو كذلك لا يمكن أن يعود إلى الأجسام التى نضفيه عليها. على كل حال ليس هناك ضرر من الحديث عن قوة محركة حاضرة فى الأجسام شريطة أن نتذكر أنها "مجرد كلمة ابتدعت لتزود حاجتنا للمعرفة، وأنها تدل فقط على نتيجة للظواهر"(٣). وبعبارة أخرى لا ينبغى أن نسمح لأنفسنا بأن يضللنا استخدامنا لكلمة قوة فنظن أن ثمة وجودًا خفيًا يناظرها. إن القوة تقاس "فقط بموجب آثارها الظاهرة". ففى العلم الفيزيقى نظل فى عالم الظواهر. والتصورات الأساسية فى الميكانيكا يمكن تفسيرها فى حدود الحس. حقيقة اعتقاد موبرتوى أن الانطباع بالصلة الضرورية فى المبادئ الرياضية والميكانيكية يمكن أيضًا أن تفسر فى حدود تجريبية، مثال ذلك أن تفسر بموجب التداعى والعادة.

ومع ذلك، وفى الوقت ذاته، اقترح موبرتوى تصورًا غائيًا لقوانين الطبيعة. فالمبدأ الرئيسى فى الميكانيكا هو مبدأ "أقل قدر من الفعل"(٤). هذا المبدأ يقرر أنه

---

(1) Essai de Cosmologie, 2 partie, Œuvres, 1, edit, 1756, pp. 29-30.
(2) Ibid, p. 30.
(3) Ibid, p. 31.
(4) Ibid, p. 42.

"عندما يحدث بعض التغير فى الطبيعة، فإن كمية الفعل المستخدم لهذا التغير هــى دائمًا أقل ما يمكن. ونحن نستنبط قوانين الحركة من هذا المبدأ"(١). وبعبارة أخــرى تستخدم الطبيعة دائمًا أقل قدر ممكن من القوة أو الطاقــة اللازمــة لكــى تحقــق غرضها. هذا القانون عن أقل قدر ممكن مــن الفعــل ســبق أن اســتخدمه عــالِم الرياضيات "فيرما Fermat" فى دراسته لعلم البصريات. لكن موبرتوى خلع عليــه استخدامًا كليًا. لقد حاول "صامويل كونج"، تلميذ ليبنتس، أن يبرهن على أن "فيرما" سبق موبرتوى فى تقرير هذا القانون، وحاول الفيلسوف الفرنسى أن يدحض حقيقة هذا التأكيد. بيد أن مسألة الأسبقية لا تهمنا هنا. المهم هو أن موبرتوى شعر بأنــه مؤهل لإثبات أن النظام الغائى للطبيعة يبيّن أنها من عمل خالق كلى الحكمة. وفى رأيه أن مبدأ ديكارت عن بقاء الطاقة يبدو أنه يسترد العالم من سيطرة الألوهيــة. "لكن مبدأنا الأكثر انسجامًا مع الأفكار التى ينبغى أن تكون لدينا عن الأشياء يترك العالم فى حاجة متصلة إلى قوة الخالق، وهو نتيجة ضرورية لاستخدام هذه القــوة أحكم استخدام"(٢).

فى طبعة عام ١٧٥٦ لأعماله، ضم موبرتوى إليها "نظام الطبيعة" Systeme de la Nature، وهو نص لاتينى سبق أن نشر تحــت الاســم المســتعار بومــان Baumann بتاريخ ١٧٥١. فى هذا المقال أنكر التمييز الديكارتى الحاد بين الفكــر والامتداد. يقول موبرتوى(٣): فى الواقع إن النفور الذى يشعر به المرء من إضافة العقل إلى المادة ينبع أساسًا من واقعة أن المرء يفترض دائمًا أن هذا العقل يلزم أن يكون مثل عقلنا. وفى الحقيقة هناك درجات لا متناهية من العقل تبدأ من الإحساس الغامض إلى العمليات العقلية الواضحة. وكل موجود يمتلك درجة معينة منه. هكذا يقترح موبرتوى صورة من مذهب حيوية المادة تمتلك بموجبه حتى أدنى الأشــياء المادية درجة ما من الحياة والحساسية.

---

(1) Ibid, p. 42-43.
(2) Essai de Cosmologie, p. 44.
(3) Systeme de la nature, LXXII, Œuvres II, pp. 164-165.

وبناءً على هذه النظرية صُنِّف موبرتوى أحيانًا مع أصحاب المذهب المادى الفج فى التنوير الفرنسى، وهم من سنذكرهم فيما بعد. بيد أن الفيلسوف اعترض على تفسير ديدرو لنظريته باعتبارها معادلة للمادة وتلغى أساس أى برهان صحيح على وجود الله. ففى "الرد على اعتراضات السيد ديدرو" Reply to the Objections of M. Diderot الذى أضافه إلى طبعة ١٧٥٦ ل "نظام الطبيعة" يلاحظ موبرتوى أن ديدرو عندما يرغب فى أن يبدل بعملية إخفاء إدراكات حسية أولية على الأشياء المادية الخالصة عملية إضفاء إحساس شبيه باللمس، إنما يتلاعب بالألفاظ. ذلك لأن الإحساس هو صورة من صور الإدراكات الحسية الواضحة والمتميزة التى نتمتع بها. وليس هناك فارق حقيقى بين ما يقوله «بومان» Baumann وما يرغب ديدرو فى أن يقوله بومان. وواضح أن هذه الملاحظات لا تحسم مسألة ما إذا كان موبرتوى ماديًا أم لا. ولكن هذا على أى حال سؤال يصعب الإجابة عليه. يبدو أن الفيلسوف أكد أن الدرجات العليا من «الإدراكات الحسية" تنبع من اتحاد ذرات أو جزيئات تتمتع بالإدراك الحسى الأولى، ولكنها نقط فيزيقية أحرى من كونها نقطًا ميتافيزيقية مثل مونادات ليبنتس. ومسألة أن هذا الموقف مادى هى بالتأكيد مسألة قابلة للجدل. وفى الوقت نفسه يجب أن نتذكر حقيقة أنه بالنسبة لموبرتوى ليست الكيفيات فحسب، ولكن أيضًا الامتداد هى ظواهر أى تمثلات نفسية. بل إن برونيه Brunet قد أكد[1] أن فلسفته فى بعض مظاهرها تشبه مذهب باركلى اللامادى. وحقيقة المسألة تبدو أنه على الرغم من أن كتابات موبرتوى قد ساهمت فى نمو المادية، فإن موقفه ملتبس إلى حد أنها تجيز لنا أن نصنفه دون مسوغ ضمن فلاسفة التنوير الفرنسى الماديين، أما بخصوص تفسير ديدرو، فواضح أن موبرتوى خامره الشعور بأنه كان يتهكم عندما تحدث عن النتائج "الرهيبة" الناجمة عن فرض بومان، وأنه أراد فحسب أن يعلن هذه النتائج، بينما هو حرفيًا يرفضها.

---

(1) Maupertuis. Paris, 1929.

٦ – لقد رأينا أن كلاً من فونتينيل وموبرتوى آمنا بأن النظام الكونى يكشف عن وجود الله. ومونتسكيو أيضًا آمن بالله. وكذلك فعل فولتير. لقد ارتبط اسمه بهجماته العنيفة والساخرة ليس فحسب ضد الكنيسة الكاثوليكية كمؤسسة وضد نقائص الكهنة، ولكن أيضًا ضد العقائد المسيحية. ولكن هذا لا يغير شيئًا من حقيقة أنه لم يكن ملحدًا.

إن فرانسوا مارى أرويه (١٦٩٤ – ١٧٧٨) Francois Marie Arouet، الذى غيّر اسمه بعد ذلك إلى السيد فولتير، درس وهو صبى فى كلية اليسوعيين لوى لوجران فى باريس. وبعد زيارتين إلى الباستيل ذهب إلى إنجلترا عام ١٧٢٦ ومكث بها حتى عام ١٧٢٩. وأثناء هذه الإقامة فى إنجلترا تعرف كتابات لوك ونيوتن وتكوّن لديه هذا الإعجاب بالحرية النسبية فى الحياة الإنجليزية كما يتضح فى "الخطابات الفلسفية"(١). وفى موضع آخر يلاحظ فولتير أن نيوتن ولوك وكلارك لو كانوا فى فرنسا لاضطهدوا، ولو كانوا فى روما لسجنوا، ولو كانوا فى لشبونة لأحرقوا. ومع ذلك، فإن حماسه للتسامح لم يمنعه من الإعراب عن الرضا والزهو عندما سمع عام ١٧٦١ الإعلان عن أن ثلاثة قساوسة قد أحرقوا فى لشبونة على يد حكومة معارضة للكنيسة.

وفى عام ١٧٣٤ رحل إلى سيراى Cirey، وهناك كتب "مقال فى الميتافيزيقا" Treatise on Metaphysics الذى رأى أنه من الحكمة عدم نشره. وفى عام ١٧٣٨ ظهر كتابه "فلسفة نيوتن" Philosophy of Newton. لقد أخذ فولتير معظم آرائه الفلسفية عن مفكرين مثل بيل، ولوك، ونيوتن، وكان بغير شك موفقًا فى تقديم هذه الآراء فى أسلوب واضح لمّاح وجعلها مفهومة للمجتمع الفرنسى، ولكنه لم يكن فيلسوفًا عميقًا. ورغم تأثره بلوك، فإنه لم يكن من نفس الطبقة كفيلسوف. ورغم أنه كتب عن نيوتن لم يكن هو نفسه عالم طبيعة رياضيًا.

---

(١) لم يلتق فولتير بهيوم أبدًا رغم أنه كان يكنّ له إعجابًا شديدًا. أما هيوم، فكان من ناحيته متحفظًا إلى حد ما فى موقفه تجاه الفيلسوف الفرنسى، رغم أنه اقتنع بأن يكتب له رسالة إعجاب من باريس عندما كان فولتير فى فرناى Ferney. (المؤلف).

وفى عام ١٧٥٠ ذهب فولتير إلى برلين تلبية لدعوة فردريك الأكبر. وفى عام ١٧٥٢ نظم قصيدة "دكتور أكاكيا" Doctor Akakia يهجو فيها موبرتوى، وقد استاء فردريك من هذا الهجاء؛ ولما كانت العلاقات بين الفيلسوف ونصيره الملكى قد أصبحت متوترة ترك فولتير برلين عام ١٧٥٣ ورحل للإقامة فى جنيف. وفى عام ١٧٥٦ ظهر كتابه الهام "مقال عن الأعراف" Essai sur les maeurs.

اشترى فولتير ضيعة فى فرناى عام ١٧٥٨. وظهرت قصة كانديد Candide عام ١٧٥٩، ومقالة عن التسامح عام ١٧٦٣، والقاموس الفلسفى عام ١٧٦٤، والفيلسوف الجاهل عام ١٧٦٦، وكتاب عن بولنجروك عام ١٧٦٧، ومهنة الإيمان لدى المؤمنين عام ١٧٦٨. وفى عام ١٧٧٨ ذهب إلى باريس ليشاهد العرض الأول لمسرحيته إيرينا. وقوبل فى العاصمة بحفاوة بالغة، ولكنه توفى فى باريس بعد العرض المسرحى بوقت ليس ببعيد.

وفى طبعة بوشو Beuchot أعوام ١٨٢٩ – ١٨٣٤ تشتمل أعماله على حوالى سبعين مجلدًا. كان فيلسوفًا وكاتب مسرحيات وشاعرًا ومؤرخًا وروائيًا. وكانت له بالتأكيد كإنسان بعض المميزات. كان لديه قدر كبير من الحس المشترك، ودعوته لإجراء إصلاح فى إدارة القضاء مع مجهوداته، حتى وإن أوحت بها دوافع مختلطة، لإظهار بعض مواضع انعدام العدالة أمام الانتباه العام، تكشف عن قدر معين لديه من المشاعر الإنسانية. ولكن بصفة عامة لم تكن أخلاقه على وجه الخصوص مجال إعجاب. كان مختالاً وحقودًا وساخرًا ومجردًا فكريًا من المبادئ الخلقية. وهجومه على موبرتوى وروسو وآخرين انتقص من قدره. ولكن لا شيء طبعًا مما يمكن أن نقوله عن عيوب خُلقه يمكن أن يغير واقع أنه يلخص بتألق فى كتاباته روح التنوير الفرنسى.

فى كتابه عن مبادئ الفلسفة النيوتونية يؤكد فولتير أن المذهب الديكارتى يؤدى مباشرة إلى الاسبينوزية. "لقد عرفت أناس كثيرين قادتهم الديكارتية إلى عدم الاعتراف بإله آخر سوى ضخامة الأشياء، وعلى العكس من ذلك لم أرَ نيوتونيًا لم

يكن مؤمنًا بالمعنى الدقيق"[١]. "إن فلسفة نيوتن برمتها تؤدى بالضرورة إلى معرفة موجود أعلى خلق كل شيء ورتب كل شيء بحرية[٢]. إذا وجد فراغ، فإنه يلزم أن تكون المادة متناهية، وإذا كانت متناهية فهى حادثة ومتوقفة على غيرها. ثم إن الجاذبية والحركة ليستا كيفيات جوهرية للمادة، فلابد أن الله أودعها فيها.

وفى مقاله عن الميتافيزيقا يقدم فولتير مسارين للبرهان على وجود الله، الأول هو دليل العلّية الغائية. إن العالم يقارن بالساعة؛ ويؤكد فولتير أنه كما أن المرء عندما يرى ساعة وعقاربها تشير إلى الوقت يستنتج أنها صُنعت بواسطة شخص لتشير إلى الوقت، كذلك بالضبط ينبغى على المرء أن يستنتج من ملاحظته للطبيعة أنها صُنعت بواسطة خالق عاقل. الثانى هو دليل وجود الله المستمد من جواز حدوث العالم على النحو الذى قرره كل من لوك وكلارك. وعلى كل حال، فإن فولتير بعد ذلك تخلى عن هذا الدليل الثانى والتزم بالدليل الأول. وفى نهاية المقال عن الإلحاد فى "القاموس الفلسفى" يلاحظ أن «الهندسيين الذين هم ليسوا فلاسفة قد رفضوا العلل الغائية، ولكن الفلاسفة الحقيقيين يعترفون بها. وقد قال، بوصفه مؤلفًا مشهورًا، إن معلم الدين يعلن الله للأطفال بينما يبرهن عليه نيوتن للحكيم". وفى مقال الطبيعة يدلل على أن مجرد التجميع لا يفسر التناسق الكلى أو النسق. "يسموننى طبيعة، ولكنى بالكامل فن".

ورغم أن فولتير احتفظ للنهاية بإيمانه بوجود الله، فقد كان هناك تغير فى رأيه عن علاقة العالم بالله. شارك إلى حد ما أول الأمر فى تفاؤل ليبنتس وبوب الكونى. ومن هنا يتحدث فى كتابه عن نيوتن عن الملحد الذى ينكر الله بسبب الشر فى العالم، ثم يلاحظ أن لفظى خير وسعادة مكتسبان. "فما هو سيئ بالنسبة لك خير بصفة عامة فى النظام"[٣]. كذلك هل نتخلى عن الحكم بوجود الله الذى يقودنا إليه العقل؛ لأن الذئاب تفترس الخراف، ولأن العناكب تمسك بالذباب؟ ألا ترى بالعكس

---

(1) Philosophie de Newton, I, 1.
(2) Ibid. I, 1.
(3) Philosophie de Newton, I, 1.

أن هذه الأجيال المتصلة التي تُفترس باستمرار وتتوالد باستمرار تدخل في خطة الكون؟"[1].

ومع ذلك، فإن مشكلة الشر قد شدت انتباه فولتير بقوة في أعقاب كارثة الزلزال في لشبونة عام ١٧٥٥. وقد عبر عن انفعالاته إزاء هذا الحادث في قصيدة عن كارثة لشبونة، وفي كانديد. في القصيدة يبدو أنه يعيد تأكيد الحرية الإلهية، ولكن في كتاباته التالية يجعل الخلق ضروريًا. إن الله هو العلة الأولى والعليا وموجود أبدي. ولكن فكرة العلة دون أثر هي خلف. وعلى ذلك، فالعالم يلزم أن يصدر على نحو أبدي عن الله. إنه ليس في الواقع جزءًا من الله، وهو عارض بمعنى أنه يعتمد عليه في وجوده. ولكن الخلق أبدي وضروري. وبما أن الشر لا ينفصل عن العالم فهو أيضًا ضروري. إنه يعتمد إذن على الله. ولكن الله لم يختر أن يوجده. كان يمكن أن نعتبر الله مسئولاً عن الشر فقط لو خلق بحرية.

لنعد إلى الإنسان. في "فلسفة نيوتن"[2] يلاحظ فولتير أن عددًا من الناس الذين عرفوا لوك أكدوا له أن نيوتن اعترف مرة للوك بأن معرفتنا بالطبيعة ليست من الضخامة بما يكفي لأن يسمح لنا أن نقرر أنه يستحيل على الله أن يضيف هبة التفكير إلى شيء ممتد. ويبدو واضحًا بما فيه الكفاية أن فولتير اعتبر نظرية النفس على أنها موجود لا مادي جوهري هي فرض غير ضروري. وفي المقال عن النفس في القاموس الفلسفي يدلل على أن الألفاظ مثل "نفس روحية" هي مجرد كلمات تغطي جهلنا. لقد ميز اليونانيون بين النفس الحاسة والنفس العاقلة. ولكن الأولى بالتأكيد لا توجد؛ "إنها ليست شيئًا سوى حركة أعضائك". ولا يجد العقل برهانًا على وجود النفس العليا أفضل من البرهان على وجود النفس السفلى. "فعن طريق الإيمان فقط يمكنك معرفتها". وفولتير لا يقول هنا بالحرف الواحد إنه لا يوجد شيء مثل النفس الروحية والخالدة، ولكن رأيه يجيء واضحًا في موضع آخر.

---

(1) Ibid, I. 1.
(2) Ibid, I, 7.

أما بخصوص الحرية الإنسانية بالمعنى السيكولوجى فقد غيَّر فولتير رأيه. فى "المقال عن الميتافيزيقا"[1] دافع عن حقيقة الحرية بالاحتكام إلى شهادة الوعى المباشرة التى تقاوم كل اعتراض نظرى. ومع ذلك ففى كتابه "فلسفة نيوتن"[2] يقوم بالتمييز. ففى بعض المسائل التافهة عندما لا يكون لدى دافع يميل بى لأن أسلك على نحو دون نحو آخر قد يقال إن لدى حرية عدم الاكتراث. مثال ذلك إذا كان لدى أن أختار بين الاتجاه إلى اليسار أو إلى اليمين، وإذا لم يكن بى ميل لأن أسلك أحد السلوكين دون كراهية للآخر، فإن الاختيار يكون نتيجة إرادتى الخاصة. واضح أن حرية عدم الاكتراث تؤخذ هنا بالمعنى الحرفى. وفى جميع الأحوال الأخرى عندما نكون أحرارًا تكون لدينا الحرية التى تسمى حرية تلقائية، "وهذا يعنى القول بأنه عندما تكون لدينا دوافع تتحدد إرادتنا بموجبها. وهذه الدوافع هى دائمًا النتيجة النهائية للفهم أو للغريزة"[3]. هنا يعترف بالحرية كمظهر فحسب. ولكن فولتير بعد أن أجرى هذا التمييز يمضى ليقول بأن "كل شىء له علته، ومن ثمة، فإن لإرادتك علتها، وبالتالى فإن المرء لا يستطيع أن يريد إلا كنتيجة للفكرة الأخيرة التى تلقاها. .. وهذا هو السبب فى أن لوك الحكيم لا يخاطر بالنطق بكلمة حرية. فالإرادة الحرة لا تبدو له أى شىء سوى كونها وهمًا. إنه لا يعرف حرية أخرى خلاف قدرة المرء على أن يعمل ما يريد"[4]. قصارى القول "يجب أن نعترف بأنه من العسير على المرء أن يجيب على الاعتراضات على الحرية إلا بأن يستخدم البلاغة الغامضة. وهذه فكرة محزنة يخشى الرجل الحكيم حتى أن يفكر فيها. هناك فكرة واحدة فقط تبعث على العزاء، وهى أن على المرء دائمًا أن يسلك كما لو كان حرًا أيا كان النظام الذى يعتنقه، وأيًا كانت الحتمية التى يؤمن أنها تحدد أفعالنا"[5]. فى الفصل التالى يقترح فولتير سلسلة من الاعتراضات على حرية عدم الاكتراث.

---

(1) Philosophie de Newton, I, 7.
(2) Ibid, I, 4.
(3) Ibid.
(4) Philosophie de Newton, I, 4.
(5) Ibid.

في مقاله عن الحرية في القاموس الفلسفي يقول فولتير بصراحة إن حريسة عدم الاكتراث هي "كلمة بلا معنى، اخترعها أناس نادرًا ما كانوا هم حاصلين على شيء منها". إن ما يريده المرء يحدده الدافع، ولكن قد يكون الإنسان حرًا لأن يفعل أو لا يفعل، بمعنى أنه قد يكون أو لا يكون في قدرة الإنسان أن ينجز الفعل الذي يريد إنجازه. "إن إرادتك ليست حرة، ولكن أفعالك هي الحرة؛ إنك حر لأن تفعل عندما تكون لديك القدرة على الفعل". وفي "الفيلسوف الجاهل" The Ignorant Philosopher(١)، يقرر فولتير أن فكرة إرادة حرة هي فكرة خلف؛ لأن الإرادة الحرة ستكون إرادة بغير دافع كاف وتقع خارج سياق الطبيعة. ولو أن "حيوانًا واحدًا صغيرًا بارتفاع خمس أقدام" شذ عن حكم القانون الكلي، لكان الأمر شديد الغرابة. إنه سيسلك بالصدفة، ولا توجد هناك صدفة. "لقد اخترعنا هذه الكلمة لنعبر عن الأثر المعروف لأي علة مجهولة". أما بخصوص الوعي بالحرية أو الشعور بها، فهذا يتسق مع الحتمية في إرادتنا. إنها لا تبين أكثر من أن المرء يمكنه أن يفعل كما يحلو له عندما تكون لديه القدرة لينجز الفعل المراد.

هذا التأكيد على الحتمية لا يعني أن فولتير نبذ فكرة القانون الأخلاقي. لقد عبر عن اتفاقه مع لوك على غياب أي مبادئ أخلاقية فطرية. بيد أن الله قد شكلنا بحيث ندرك مع مرور الزمن ضرورة العدل. حقيقة كان فولتير معتادًا على أن يلفت الانتباه لتنوع القناعات الأخلاقية. وهكذا في "مقال في الميتافيزيقا"(٢) يلاحظ أن ما يطلق عليه فضيلة في منطقة ما يطلق عليه رذيلة في أخرى، وأن القواعد الأخلاقية متنوعة مثل تنوع اللغات والأزياء. وفي الوقت ذاته "هناك قوانين طبيعية يتحتم على الموجودات البشرية في كل بقاع العالم أن تتفق فيما يتعلق بها"(٣). لقد وهب الله الإنسان مشاعر معينة لا تتحول هي التزام أبدي تحدثت عنه القوانين الأساسية للمجتمع الإنساني. ومحتوى القانون الأساسي يبدو أنه محصور جدًا

---

(1) 13.
(2) 9.
(3) Ibid.

ويتكون بالدرجة الأولى من عدم إيذاء الآخرين ومن ممارسة ما هو سار للمرء شريطة ألا يتضمن الإيذاء المتعمد للجار. وعلى الرغم من ذلك، فإن فولتير كما دافع دائمًا عن موقف التأليه الطبيعى (أو كما أسماه التأليه الدينى) كذلك لم يتخل أبدًا بصفة تامة عن النسبية فى الأخلاق. أما المشاعر الدينية العميقة من النمط الذى نجده عند بسكال فلم تكن بالتأكيد من صفات فولتير؛ ولا كذلك المثالية الأخلاقية الرفيعة. ولكن كما رفض الإلحاد كذلك رفض النسبية الأخلاقية المتطرفة.

قلنا إن فولتير انتهى إلى اتخاذ الموقف الحتمى بصدد الحرية الإنسانية بالمعنى السيكولوجى. وفى الوقت نفسه كان مدافعًا بتصميم عن الحرية السياسية. لقد آمن مثل لوك بنظرية الحقوق الإنسانية التى ينبغى أن تحترمها الدولة، وأعجب مثل مونتسكيو بأوضاع الحرية السياسية. أولاً وقبل كل شىء كان مشغولاً بحرية التفكير والتعبير. وبعبارة أخرى كان مهتمًا أساسًا بالحرية من أجل الفلاسفة، على الأقل عندما اتفقوا مع فولتير. لم يكن ديمقراطيًا بمعنى الرغبة فى تعزيز الحكم الشعبى. حقيقة أنه دافع عن التسامح الذى اعتقد أنه لازم للتقدم العلمى والاقتصادى، وكره الحكم المطلق الاستبدادى. ولكنه سخر من أفكار روسو حول المساواة وكان مثله الأعلى هو المَلَكيَّة الخيرة المستنيرة بتأثير الفلاسفة. لم يثق فى الحالمين والمثاليين. وتكشف مراسلاته عن أن الرعاع، كما كان يحلو له أن يسمى الناس، هم فى رأيه يظلون دائمًا رعاعًا. وفى ظل المَلَكيَّة الفرنسية يمكن ضمان أحوال أفضل من الحرية والتسامح ومستويات أفضل من النظام القضائى بشرط أن تنكسر شوكة الكنيسة ويحل التنوير الفلسفى محل الدوجما المسيحية والخرافة. بالتأكيد لم يفكر فولتير أبدًا بأن الخلاص يمكن أن يأتى من الناس أو من العصيان المسلح العنيف. ومن ثمة فعلى الرغم من أن كتاباته قد عاونت على الإعداد لأساس الثورة، فإن من الخطأ الجسيم أن نتصور فولتير باعتباره متطلعًا للثورة أو قاصدًا عن وعى التشجيع على قيامها بالصورة التى كانت ستتخذها بالفعل. لم تكن المَلَكيَّة عدوه، وإنما بالأحرى رجال الدين. لم يكن مهتمًا بتحرير الدستور بمعنى الدفاع

عن مقولة مونتسكيو "فصل السلطات". وفى الواقع يمكن للمرء أن يقول إنه كان مهتمًا بزيادة قوة المَلَكيّة، بمعنى أنه رغب فى أن تكون حرة من نفوذ رجال الدين.

ولا ينبغى أن نأخذ هذه الملاحظات على أنها تتضمن أن فولتير كان عدوًا للتقدم. بالعكس كان واحدًا من أكثر الناشرين لفكرة التقدم تأثيرًا. ولكن لفظ التقدم كان يعنى بالنسبة له سيادة العقل والتقدم العقلى والعلمى والاقتصادى أحرى من التقدم السياسى، إذا فهم المرء من هذا انتقالاً إلى الديمقراطية أو الحكم الشعبى. ذلك لأن من رأيه أن حكم المَلَكيّة المستنيرة هو الحكم الذى من المرجح إلى أقصى حد أن يشجع تقدم العلم والأدب والتسامح فى الأفكار.

وعلى الرغم من أننى تناولت نظريات مونتسكيو فى هذا الفصل، فإنى أقترح أن أرجئ آراء فولتير عن التاريخ إلى الفصل الخاص ببزوغ فلسفة التاريخ.

٧ - عندما يفكر المرء فى الفترة المعروفة بالتنوير أو عصر العقل، فإنه يميل بالطبع إلى التفكير فى تمجيد للعقل الهادئ والناقد. ومع ذلك، فإن هيوم، وهو أحد شخصيات التنوير البارزة العظيمة، هو الذى قال إن العقل عبد للأهواء وينبغى أن يكون كذلك، وهو الذى وجد أساس الحياة الخلقية فى الشعور. وفى فرنسا أعلن فولتير، الذى يصوره المرء بالطبع على أنه التجسيد الحى للعقل الناقد والسطحى إلى حد ما، أنه بدون الأهواء لن يكون هناك تقدم إنسانى. وذلك لأن الأهواء قوة محركة فى الإنسان؛ إنها العجلات التى تجعل الآلة تدور[١]. وبالمثل يقول لنا فوفينارج إن "أهواءنا ليست متميزة عن أنفسنا"[٢]. إن علينا أن نجد طبيعة الإنسان الحقيقية فى الأهواء أحرى من العقل.

ولد لوقا دى كلابييه وماركيز دى فوفينارج عام ١٧١٥ Luc de Clapiers. Marquis de Vauvenargues. ومنذ عام ١٧٣٣ عمل ضابطًا فى الجيش وشارك

(1) Treatise on Metaphysics 8.
(2) Introduction to the Knowledge of Human Mind. II. 42.

فى عدة حملات إلى أن انهارت صحته. أمضى العامين الأخيرين من عمره فى باريس حيث كان صديقًا لفولتير وحيث توفى عام ١٧٤٧. فى العام السابق على وفاته نشر كتابه "مقدمة لمعرفة العقل البشرى" Introduction to the Knowledge of the Human Mind، وأتبعه ب "تأملات نقدية فى بعض القصائد" Critical Reflections on Some Poets. أما الأحكام والأجزاء الأخرى فقد أضيفت فى الطبعات التالية (بعد وفاته).

كرس فوفينارج الكتاب الأول من أعماله للعقل. "موضوع هذا الكتاب هو أن يجعل كل الصفات المختلفة للبشر التى تدخل تحت اسم العقل معروفة عن طريق التعريفات والتأملات القائمة على الخبرة. والذين يلتمسون العلل الفيزيقية لهذه الصفات ربما يمكنهم التحدث عنها بريبة أقل إذا نجح المرء فى هذا العمل فى الكشف عن الآثار التى يدرسون مبادئها"[١]. ولم يتفق فوفينارج مع أولئك الذين مالوا إلى الإلحاح على تساوى كل العقول. ففى كتابه يناقش بإيجاز عددًا من الكيفيات التى هى فى العادة متخارجة بالتبادل، والتى تنجم عنها أنماط مختلفة من العقول. كذلك يلح على تصور العبقرى الذى نجد فيه اتحادًا لكيفيات عادة ما تكون مستقلة. "أعتقد أنه لا توجد عبقرية بدون فاعلية. أعتقد أن العبقرية تعتمد فى جزء كبير منها على أهوائنا. أعتقد أنها تنشأ من لقاء كيفيات عديدة مختلفة ومن الانسجام الغامض بين ميولنا وفلسفة حياتنا (الذهنية). وعندما يكون أحد هذه الشروط غائبًا لا توجد عبقرية أو تكون ناقصة. .. إن ضرورة هذا الالتقاء للكيفيات المستقلة بالتبادل هى التى يبدو أنها علة كون العبقرية دائمًا نادرة"[٢].

يتناول فوفينارج فى الكتاب الثانى الأهواء التى هى "كما يقول السيد لوك"[٣] قائمة كلها على اللذة والألم. وهذه الأخيرة تعود على التوالى إلى الكمال والنقص.

(1) Introduction to the Knowledge of Human Mind, II, 42.
(2) Ibid, I, 15.
(3) Ibid. II. 22.

وهذا يعنى أن الإنسان، الذى هو بالطبع متعلق بوجوده، إذا كان وجوده غير ناقص على أى نحو، وإنما قد نمى نفسه دائمًا بغير عائق أو نقص، فإنه لن يشعر بشيء سوى اللذة. أما لو كان هذا الوجود على حاله الأصلى، فإننا نستشعر اللذة والألم، "ومن خبرة هذين الضدين نستمد فكرة الخير والشر"(١). والأهواء (على الأقل تلك التى تأتى بواسطة "عضو التأمل" وليست مجرد انطباعات مباشرة للحس) تقوم على "حب الوجود أو حب كمال الوجود أو على الشعور بنقصنا"(٢). مثال ذلك أن من الناس من يكون شعوره بنقصه أكثر حيوية من شعوره بالكمال والقدرة والقوة. عندئذ نجد انفعالات مثل القلق والكآبة وما إلى ذلك. والانفعالات الهائلة تنبع من اتحاد هذين النوعين من الشعور: الشعور بقوتنا والشعور بنقصنا وضعفنا؛ لأن "الشعور بشقائنا يدفعنا للخروج من أنفسنا والشعور بالأمل"(٣).

يتناول فوفينارج فى الكتاب الثالث الخير والشر الأخلاقيين. لقد رأينا أن فكرة الخير والشر تقوم على خبرات اللذة والألم. ولكن الناس المختلفين يجدون اللذة والألم فى أشياء مختلفة. على أى حال ليس هذا هو المعنى المقصود من الخير والشر الأخلاقيين. "فلكى يعد شيء ما خيرًا من جانب كل المجتمع يجب أن يفضى إلى مصلحة كل المجتمع. ولكى يعد شيء ما شرًا يجب أن يفضى إلى انهيار المجتمع. هنا لدينا الخاصية الرائعة للخير والشر الأخلاقيين"(٤). والناس لكونهم ناقصين لا يكفون أنفسهم بأنفسهم، فالمجتمع ضرورى لهم. والحياة الاجتماعية تتضمن اندماج المصلحة الخاصة للمرء مع المصلحة العامة. "هذا هو أساس كل أخلاقية"(٥). ولكن السعى للخير المشترك يتضمن التضحية، وليس كل إنسان مستعدًا تلقائيًا لمثل هذه التضحيات. ومن ثمة فالقانون ضرورى.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Introduction to the Knowledge of Human Mind, II, 22.
(4) Ibid. III, 43.
(5) Ibid.

أما بخصوص الفضيلة والرذيلة "فإن تفضيل الخير المشترك على مصلحة الشخص هو التعريف الوحيد الجدير بالفضيلة الذى يثبت فكرتها. وعلى العكس من ذلك، فإن اتباع أسلوب التاجر والتضحية بالسعادة العامة من أجل المصلحة الشخصية هو العلامة الأبدية للرذيلة"(١). وقد يعتبر ماندفيل أن الرذائل الشخصية هى منافع عامة وأن التجارة لن تنتعش دون جشع واغترار بالتوافه. ورغم أن هذا صحيح بمعنى من المعانى، فإنه يجب أيضًا الاعتراف بأن الخير الذى ينتج عن الرذيلة يكون دائمًا مختلطًا مع شرور عظيمة. وإذا كانت هذه قد كبحت وخضعت للخير العام، فإن ما يفعل ذلك هو العقل والفضيلة.

وعلى ذلك يقترح فوفينارج تفسيرًا نفعيًا للأخلاقية. ولكن كما أنه فى الكتاب الأول يعلى من شأن تصور العبقرية كذلك فى الكتاب الثالث يكرس مناقشة خاصة لعظمة النفس. "عظمة النفس هى الغريزة الرفيعة التى تجبر الناس على ما هو عظيم مهما كانت طبيعته. ولكنها هى التى توجههم نحو الخير والشر تبعًا لأهوائهم وفلسفة حياتهم وثقافتهم وثروتهم. .. إلخ"(٢). عظمة النفس هى من ثمة – أخلاقيًا – حيادية فى ذاتها (يذكر فوفينارج كاتالين Cataline)، ولكنها تظل عظمة النفس. "حيث توجد العظمة، فإننا نشعر بها فى أنفسنا. إن مجد الغزاة كان دائمًا موضع هجوم؛ فالناس عانوا منه دائمًا، واحترموه دائمًا(٣). ولا يثير الدهشة أن نيتشه مع تصوره عن الإنسانى الأعلى القائم "فيما وراء الخير والشر" قد تعاطف مع فوفينارج. ولكن هذا الأخير لم يكن بالطبع مهتمًا بإنكار ما سبق أن قاله عن السمة الاجتماعية للأخلاق. كان يلفت الانتباه إلى تعقد الطبيعة والشخصية الإنسانية. "هناك رذائل لا تستبعد السجايا العظيمة، وبالتالى هناك سجايا عظيمة تقوم بصرف النظر عن الفضيلة. إنى أعترف بهذه الحقيقة بحسرة. .. (ولكن) أولئك الذين

(1) Ibid.

(2) Introduction to the Knowledge of Human Mind; III. 44.

(3) Reflexions of maxims. 222.

يريدون كل الناس معًا طيبين أو معًا أشرارًا لا يعرفون الطبيعة. في الإنسان كل شيء مختلط، وكل شيء هناك محدود وحتى الرذيلة لها حدودها"[١].

في كتاب "أحكام" Maxims لفوفينارج يمكننا أن نجد عددًا من الأقوال تذكرنا بوضوح ببسكال. "العقل لا يعرف اهتمامات القلب"[٢]. و"الأفكار العظيمة تأتي من القلب"[٣]. ونحن نجد أيضًا إلحاحًا على الدور الأساسي للأهواء الذي سبق التنبيه إليه. "ربما ندين للأهواء بميزات العقل العظيمة"[٤]. "إن الأهواء قد علمت الإنسان التعقل. ففي طفولة كل الشعوب كما في طفولة الأفراد كان الشعور دائمًا يسبق التأمل وكان السيد الأول"[٥]. وربما يجدر ذكر هذه النقطة إذ قد يعتقد المرء بأن عصر العقل بمثابة فترة ينتقص فيها عادة من قيمة الشعور والهوى لصالح العقل التحليلي البارد.

ولن يكون صحيحًا تمامًا أن نقول إن فوفينارج لم يكن كاتبًا نسقيًا على أساس أن كتاباته تتكون من أقوال مأثورة أكثر من كونها أبحاثًا مفصلة. ذلك لأن في كتابه عن معرفة العقل البشري يوجد – إلى حد ما – ترتيب متسق لأفكاره. ولكنه اعترف في مقالاته الأولية أن الظروف لم تسمح له بتحقيق خطته الأصلية. على أي حال كان فوفينارج أكثر اهتمامًا بتمييز ووصف الخصائص المختلفة للعقل والأهواء المختلفة من البحث في علل الظواهر النفسية كما يعبر عنها. ولأجل دراسة الطريقة التي بموجبها تستمد العمليات والوظائف العقلية من الأساس الأصلي علينا أن ننتقل إلى كوندياك.

٨ – اتجه اتيين بونو دي كوندياك (١٧١٥ – ١٧٨٠) Etienne Bonnot de Condillac أول الأمر لدراسة الكهنوت، فدخل معهد سان – سولبيس

(1) Introduction to the Knowledge of Human Mind; III, 44
(2) Reflexions of maxims, 124.
(3) Ibid, 127.
(4) Ibid, 151.
(5) Ibid, 154-5.

Saint-Sulpice الدينى. ولكنه ترك المعهد عـــام ١٧٤٠ واتجــه إلـــى الفلسفة. عمل من عام ١٧٥٨ إلى عام ١٧٦٧ معلمًا خـــصوصيًا لابـــن دوق بارما Parma.

أول كتاب نشره كوندياك "محاولة فى أصل المعـــارف الإنـــسانية" ١٧٤٦، Essai sur l`origine de connaisances humaines، يحمل بصمة التـــأثر الواضـــح بتجريبية لوك. وهذا لا يعنى القول بأن كوندياك أعـــاد تقـــديم مـــذهب الفيلـــسوف الإنجليزى. ولكنه كان على اتفاق مع مبادئ لوك العامة بأنه ينبغى علينـــا أن نـــرد المعانى المركبة إلى معانٍ بسيطة، وأن نحدد للمعانى البسيطة أصـــلاً تجريبيًـــا أو اختباريًا.

وفى مناقشته لتطور حياتنا العقلية ألح كوندياك كثيرًا على الدور الذى تقـــوم به اللغة. إن المعانى تصبح ثابتة، إذا جاز التعبير، فقط بكونها مرتبطة مع علاقـــة أو كلمة. عندما أنظر مثلاً إلى النجيل يكون لدى إحساس باللون الأخـــضر؛ فعـــن طريق الحس ينتقل إلى معنى بسيط عن اللون الأخضر. ولكن هذه الخبرة المعزولة التى يمكنها بالطبع أن تتكرر دون حدود تصبح موضوع تأمل، ويمكن أن تدخل فى اتحاد مع معانٍ أخرى فقط عن طريق ربطها بعلامة أو رمز وهو كلمة أخـــضر. وهكذا فالمادة الأساسية للمعرفة هى اتحاد معنى لعلامة، وبموجـــب هـــذا الاتحـــاد يمكننا أن ننمى حياة عقلية مركبة مع نمو خبراتنا بالعالم ومع حاجاتنا وأغراضـــنا. حقيقة أن اللغة، أعنى اللغة العادية، معيبة بمعنى أننا لا نجد فيها هذا التوافق التـــام بين العلامة وما تدل عليه وهو ما نجده فى لغة الرياضيات. ورغـــم ذلـــك فـــنحن موجودات ذكية، قادرة على التأمل؛ لأننا نمتلك هبة اللغة.

فى كتابه عن "المذاهب" ١٧٤٩ Traite des systemes يخضع كوندياك للنقد المعادى "روح المذاهب" كما تتجلى فى فلسفات مفكرين مثل ديكارت ومـــالبرانش وسبينوزا وليبنتس. إن الفلاسفة العقليين العظام حاولوا أن ينشئوا مذاهب بدءًا مـــن مبادئ أولى وتعريفات. وهذا صحيح عن سبينوزا بصفة خاصة، ولكن مـــا يطلـــق

عليه النسق الهندسى عديم الجدوى فى الكشف عن معرفة حقيقة العالم. فالفيلسوف قد يتصور أن تعريفاته تعبر عن فهم للماهيات، ولكنها فى الحقيقة تعريفات تعسفية. أعنى أنها تعسفية ما لم يقصد بها مجرد أن تقرر المعانى التى تستخدم فيها بعض الألفاظ كأمر واقع. وإذا كانت مجرد تعريفات قاموسية، إذا صح التعبير، فإنها لا يمكن أن تؤدى الوظيفة التى يفترض أن تؤديها فى المذاهب الفلسفية.

هذا لا يعنى بالطبع أن كوندياك يدين كل الجهود الساعية لتنظيم المعرفة. وتوجيه النقد المعادى لروح المذاهب ولمحاولة إنشاء فلسفة من العقل وحده بطريقة قبلية لا يعنى إدانة التركيب. إن المذهب بالمعنى المقبول للكلمة هو ترتيب منتظم لأجزاء من علم بحيث تعرض العلاقات بينها بوضوح. بالتأكيد سوف توجد مبادئ، ولكن المبادئ ستعنى هنا ظواهر معروفة. هكذا أنشأ نيوتن مذهبًا باستخدام ظاهرة الجذب المعروفة كمبدأ، ثم بعد ذلك بتفسير الظواهر مثل حركات الكواكب والمد والجزر فى ضوء هذا المبدأ.

ونحن نجد أفكارًا مماثلة فى "منطق" كوندياك الذى ظهر بعد وفاته عام ١٧٨٠. إن الميتافيزيقيين العظام فى القرن السابع عشر تابعوا منهجًا تركيبيًا، مستعارًا من الهندسة وواصلوا العمل عن طريق الاستنباط من التعريفات. وهذا المنهج، كما رأينا، لا يمكن أن يعطينا معرفة حقيقية بالطبيعة. على أى حال يبقى المنهج التحليلى فى مجال ما هو معطى. ونحن نبدأ من معطى مختلط ونحلله إلى أجزائه المتميزة. ويمكننا أن نعيد تركيب الكل بطريقة متسقة. هذا هو المنهج الطبيعى، المنهج الذى يتابعه العقل بالطبع عندما نريد أن ننمى معرفتنا. كيف مثلاً نعرف المنظر الطبيعى أو الريف؟ أول الأمر يكون لدينا انطباع مختلط عنه، ثم بعد ذلك نصل تدريجيًا إلى معرفة متميزة عن ملامح مكوناته المتنوعة ونصل إلى تبين كيف تقوم هذه الملامح معًا بتركيب الكل. عند إنشاء نظرية عن المنهج لا يطلب إلينا أن نفصل تصورًا "قبليًا" عن منهج مثالى، يجب أن ندرس كيف يعمل العقل بالفعل عندما ينمى معرفته. عندئذ سنجد أنه لا يوجد منهج واحد مثالى.

فالنظام الذى ينبغى اتباعه لدراسة الأشياء يعتمد على حاجتنا وهدفنا. وإذا رغبنا فى دراسة الطبيعة واكتساب معرفة حقيقية بالأشياء يلزم أن نبقى فى مجال ما هو معطى، وفى الترتيب الظاهرى المعطى لنا أساسًا فى التجربة الحسية.

ترجع شهرة كوندياك إلى "رسالة فى الإحساسات" Traite des sensations ١٧٥٤. لقد ميز لوك بين معانى الإحساس ومعانى التأمل، معترفًا بمعنيين للمعانى، الإحساس والتأمل أو التأمل الباطنى. وفى كتابه المبكر عن أصل المعارف الإنسانية اقترض كوندياك إلى حد ما موقف لوك. ولكن فى "كتاب الإحساسات" خاصم كوندياك بوضوح نظرية لوك عن ثنائية مصدر المعانى. هناك مصدر أو معين واحد هو الإحساس.

وفى رأى كوندياك أن لوك تناول معانى التأمل أى الظواهر النفسية تناولا غير ملائم. لقد حلل المعانى المركبة مثل معانى الجوهر إلى معانى بسيطة، يبدو أنها مجرد افتراض للتعميمات العقلية الخاصة بالمقارنة والحكم والإرادة وما إلى ذلك. وعلى ذلك فثمة مجال للتقدم على لوك. ينفرد بتطبيق كيف يمكن رد هذه العمليات بالوظائف العقلية فى نهاية الأمر إلى الإحساسات. لا يمكن بالطبع أن نطبق عليها كلها لفظ إحساسات، ولكنها "إحساسات محولة" وهذا يعنى القول بأن كل صرح حياة نفسية مبنى من إحساسات. ولبيان أن هذه هى الحال يأخذ كوندياك هذا العمل على عاتقه فى "كتاب الإحساسات".

كى يوضح كوندياك مقصده يسأل قارئه أن يتصور تمثالاً يمنح الحواس بالتدريج بادئًا بحاسة الشم. ويحاول أن يبين كيف يمكن تفسير كل حياة الإنسان العقلية بناء على فرض أنها تنشأ من الإحساسات. والتمثيل بالجسم هو فى الحقيقة متكلف إلى حد ما. ولكن ما يريد كوندياك أن يفعله قراؤه هو أن يتصوروا أنفسهم محرومين من أساس الإحساسات الأولية. وكان مدخله لمشكلة مصدر معانينا قد حفزه إليه المعطيات التى وفرتها خبرات أشخاص ولدوا كفيفين، وأجريت لهم جراحات ناجحة لاستئصال عدسة العين على يد تشيسيلدن Cheselden الجراح من

لندن، كما حفزه إليه دراسة ديدرو عن سيكولوجية الصم والبكم. ففى "كتاب الإحساسات"[1] يتحدث بشيء من التطويل عن المعطيات التى وفرتها إحدى عمليات تشيسيلدن.

وأحد الملامح الرئيسية فى هذا الكتاب هو الطريقة التي يحاول بها كوندياك أن يبيّن كيف أن كل إحساس، مأخوذًا على حدة، يمكن أن يولّد كل القدرات. لتأخذ مثلاً رجلاً (يمثله الجسم) ينحصر مجال معرفته فى حاسة الشم. "إذا أعطينا الجسم وردة ليشمها، فهو بالنسبة لنا تمثال يشم وردة، وبالنسبة لنفسه هو رائحة وردة"[2]. وهذا يعنى القول بأن الرجل لن يكون حاصلاً على أى فكرة عن المادة أو عن الأشياء الخارجية أو عن جسمه الخاص. فبالنسبة لشعوره لن يكون شيئًا سوى إحساس برائحة. لنفترض أن الرجل لديه فقط هذا الإحساس الواحد، رائحة الوردة. هذا هو "الانتباه". وعندما نبعد الوردة عنه، يبقى انطباع قوى أو ضعيف حسبما كانت حيوية الانتباه شديدة أو واهنة. هنا يكون لدينا بداية الذاكرة. والانتباه للإحساس الماضى هو الذاكرة، التى ليست إلا نمطًا من الشعور. ثم دعنا نفترض أن الرجل بعد أن شم تكرارًا روائح الورد والقرنفل يشم وردة. إن انتباهه الواهن ينقسم بين ذكريات لروائح ورد وقرنفل. عندئذ نحصل على المضاهاة التى تتألف من حضور معنيين فى نفس الوقت، "وعندما توجد مضاهاة يوجد حكم. .. الحكم هو فقط إدراك علاقة بين معنيين تمتّ المقارنة بينهما"[3]. ثم إذا كان الرجل الحاصل على إحساس حاضر مقبول برائحة يتذكر إحساسًا ماضيًا سارًا، فإننا نحصل على التخيل. ذلك لأن الذاكرة والتخيل لا يختلفان فى النوع. ثم إن الرجل يستطيع أن يكوّن معانى جزئية ومجردة. فبعض الروائح سار وبعضها كريه. وإذا تعود الرجل على فصل معانى الرضا والأشياء من تحولاتها الخاصة المتعددة، فإنه سيحصل على معانٍ مجردة. وبالمثل يمكنه أن يكوّن معانى العدد عندما يتذكر عدة إحساسات متتالية متميزة.

---

(1) III, V.
(2) Treatise on Sensation, 2, I, 2.
(3) Ibid, I, I, 15.

وكل إحساس بالرائحة إما مقبول وإما كريه. وإذا كان الرجل الذى يعانى الآن إحساسًا كريهًا يتذكر إحساسًا ماضيًا مقبولاً، فإنه يشعر بالحاجة إلى أن يحصل من جديد على هذه الحالة الأكثر بهجة. وهذا يولد الاشتهاء؛ لأن "الاشتهاء ليس سوى فعل هذه القوى عندما توجه إلى الأشياء التى نشعر بالحاجة إليها"(١). والاشتهاء الذى يستبعد كل الرغبات الأخرى أو على الأقل يصبح سائدًا عليها هو الهوى. وهكذا نصل إلى أهواء الحب والكراهية. "إن الجسم يحب الرائحة السارة الحاصل عليها أو يرغب فى الحصول عليها. وهو يكره الرائحة الكريهة التى تؤلمه"(٢). ثم إذا تذكر الجسم بأن الرغبة التى تعتريه الآن كان يعقبها فى أوقات أخرى الإشباع، فإنه يعتقد أنه يمكنه تحقيق رغبته. عندئذ يقال إنه يريد. "لأننا نفهم من "الإرادة" رغبة مطلقة، أى أننا نعتقد أن الشيء المرغوب فيه هو فى قدرتنا"(٣).

هكذا يحاول كونديلك أن يبيّن أن كل العمليات العقلية يمكن أن نستمدها من إحساس الشم. ومن الواضح أننا إذا اعتبرنا قدراتنا وعملياتنا مجرد إحساسات شم محولة، فإن مداها يكون محدودًا إلى أقصى حد. ويمكن أن نقول نفس الشيء عن الوعى بالذات لدى الرجل القاصر على إحساس الشم. "إنه (أى أنا الجسم) مجرد مجموعة الإحساسات التى يعانيها والإحساسات التى تستدعيها الذاكرة"(٤). ومع ذلك "فمع حاسة واحدة فقط يكون للذهن من القدرات مثلما يكون له مع خمس حواس متحدة معًا"(٥). (والذهن هو مجرد اسم لكل القوى المعرفية مأخوذة معًا).

بعد حاسة الشم تأتى دراسة السمع والذوق والبصر، لكن كونديلك قد أكد أنه على الرغم من أن انضمام الشم والسمع والذوق والبصر يضاعف من موضوعات انتباه المرء ومن رغباته وملاذه، فإنه لا ينتج حكمًا عن الخارجية. إن الجسم

---

(1) Treatise on Sensation, 1, III, 1.
(2) Ibid, 1, III, 5.
(3) Ibid, 1, III, 6.
(4) Ibid, 1, VI, 3.
(5) Treatise on Sensation, 1, VII, I.

"سيظل يرى نفسه فقط. .. ولا تخالجه ريبة فى أنه يدين بتحولاته لعلل خارجية. .. بل لا يعلم أن له جسمًا"(١). وفى عبارة أخرى إن حاسة اللمس هى المسئول الأساسى بصدد الحكم عن الخارجية. وفى بيانه عن هذا الموضوع تباينت آراءه إلى حد ما. ففى الطبعة الأولى لكتاب الإحساسات جعل معرفة الخارجية مستقلة عن الحركة. ولكن فى الطبعة الثانية اعترف بأن فكرة الخارجية لا تنشأ فى استقلال عن الحركة. ومع ذلك فاللمس هو على أى حال المسئول بصفة أولية عن هذه الفكرة. فإذا مرر طفل يده على أجزاء من جسمه، "فإنه سيشعر بذاته فى كل أجزاء جسمه"(٢). "ولكنه إذا لمس جسمًا غريبًا، فإن "الأنا" التى تشعر بذاتها تغيرت فى اليد لا تشعر بذاتها تغيرت فى الجسم الغريب. فالأنا لا تتلقى من الجسم الغريب الاستجابة التى تتلقاها من اليد. وعلى ذلك يحكم الجسم بأن هذه الأنماط هى برمتها من خارجه"(٣). وعندما يرتبط اللمس بحواس أخرى، فإن المرء يكتشف بالتدريج مختلف أعضائه الحسية الخاصة ويحكم بأن إحساسات الشم والسمع وما إليه تسببها موضوعات خارجية. مثال ذلك عندما يلمس المرء وردة ويقربها أو يبعدها عن الوجه يمكنه أن يصل إلى صياغة أحكام عن عضو الشم وعن العلة الخارجية لإحساساته بالرائحة. وبالمثل تتعلم العين كيف ترى المسافة والحجم والحركة بانضمامها فقط مع اللمس. وقد أصبحنا معتادين أن نقدر الحجم والشكل والمسافة والموضع عن طريق النظر إلى حد أننا نميل بالطبع للاعتقاد بأن هذه الأحكام لا ترجع إلا إلى البصر. ولكن الأمر ليس كذلك.

ربما يجدر أن نوجه اهتمامًا عابرًا لتغيير وجهة النظر من قبل كوندياك بين نشره المقال عن أصل المعرفة الإنسانية وكتاب الإحساسات. ففى الكتاب الأول يبدو أنه يؤكد أن الرابطة بين المعنى والعلامة أو الرمز ضرورية للذهن. ولكن فى الكتاب الثانى تغيرت وجهة النظر هذه. فعندما يتناول مثلاً الرجل المقصور على

(1) Ibid, 1, XII, 1-2.
(2) Ibid, 11, V, 4.
(3) Ibid, 11, V, 5.

حاسة الشم يعترف بأن هذا الرجل يمكنه أن يكون لديه بعض المعنى عن العدد. إذ يمكن أن يكون لديه معانٍ عن واحد وواحد وواحد. ولكن كما يرى كونديياك "إن الذاكرة لا تلتقط فورًا على نحو متميز أربع وحدات. ما هو أكثر من ثلاث يمثل فقط كثرة غير محدودة. .. وفن استعمال الأرقام هو الذى علمنا أن نوسع وجهة نظرنا"(١). وهكذا يؤكد كونديياك فى كتاب الإحساسات أن الذكاء واستعمال المعانى يسبق اللغة، رغم أن اللغة لازمة لتنمية حياتنا العقلية إلى أبعد من المرحلة الأولية.

إن جوهر كتاب الإحساسات هو أن "كل معرفة تنبع فى النظام الطبيعى من الإحساسات"(٢). فكل العمليات العقلية للمرء حتى تلك التى تعد عمومًا نشاطات عقلية أعلى يمكن تفسيرها بوصفها "إحساسات محولة". هكذا اقتنع كونديياك بأنه تقدم على موقف لوك تقدمًا واضحًا. لقد اعتقد لوك أن قوى النفس خواص فطرية، ولم يشك فى احتمال أن يكون مصدرها الإحساس ذاته. وربما قد يعترض بأن عرض كونديياك ليس دقيقًا تمامًا. ألم يشر لوك بأن أحدًا لم يبين أنه من المستحيل على الله أن يمنح المادة قوة التفكير؟ ولكن لوك فى الواقع كان مهتمًا بتحليل المعانى وردها إلى أصولها التجريبية، تلك المعانى التى تستعمل بصددها قوانا. وهو لم يفعل نفس الشىء بصدد القوى أو الوظائف النفسية ذاتها.

والآن، فى "محاولة فى الفهم الإنسانى"(٣) أكد لوك أن الإرادة يحددها "قلق فى الذهن بسبب حاجته لشىء حسن غائب عنه". فالقلق أو الانزعاج هو الذى "يحمل الإرادة على القيام بأفعال إرادية متتالية تتكون منها أكبر أجزاء حياتنا، وبموجبها ننقاد خلال مسارات مختلفة إلى أهداف مختلفة"(٤). وقد طور كونديياك مجال هذه الفكرة ومده. وهكذا يؤكد، فى "الخلاصة المدروسة" Extrait raisonne التى أضافها للطبعات الأخيرة من كتاب الإحساسات أن "القلق" inquietude هو

---

(1) Treatise on Sensation, 1, IV, 7.
(2) Ibid, IV, IX, 1.
(3) II, 21, 31f.
(4) Ibid, 33.

المبدأ الأولى الذى يعطينا عادات اللمس والرؤية والسمع والشعور والذوق والمضاهاة والحكم والتأمل والاشتهاء والحب والخوف والرغبة، وباختصار إنه خلال القلق تولد كل عادات العقل والجسم. "فكل الظواهر النفسية تعتمد من ثمة على القلق أو الانزعاج فى ظروف معينة. وهكذا يمكن للمرء أن يقول ربما يعطى كونديياك أساسًا إراديًا لكل العملية التى بموجبها تنشأ حياة الإنسان العقلية. فيلزم تفسير الانتباه بالرجوع إلى حاجة نشعر بها. والذاكرة يوجهها الاشتهاء والرغبة أحرى من أن يوجهها مجرد التداعى الآلى للمعانى. وفى "كتاب الحيوانات" Traite des animaux[١] يوضح أن من رأيه أن ترتيب معانينا يعتمد أساسًا على الحاجة أو الواقع. وواضح أن هذه نظرية مثمرة. وقد آتت ثمارها من بعد فى التفسير الإرادى لحياة الإنسان العقلية الذى نجده مثلاً لدى شوبنهور Schopenhauer.

تبدو نظرية كونديياك فى العقل وفى العمليات العقلية باعتبارها إحساسات محولة إزاء النظرة الأولى أنها تدل على موقف مادى. ويزداد هذا الانطباع بموجب عادة كونديياك بأن يتحدث عن "قوى" النفس باعتبارها مستمدة من الإحساس الأمر الذى قد يؤخذ على أنها تتضمن أن النفس الإنسانية ذاتها مادية. علاوة على ذلك، ألا يقترح أن الإنسان ليس شيئًا سوى جملة مكتسباته؟ لقد رأينا (الجسم) مع إعطائه بالتتالى أنماطًا جديدة وحواسًا جديدة يكوّن رغبات ويتعلم من الخبرة أن ينظمها ويشبعها، وينتقل من حاجات إلى حاجات، ومن معارف إلى معارف، ومن ملذات إلى ملذات. ومن ثمة فليس الجسم شيئًا سوى جملة كل ما اكتسبه. ألن يكون هذا نفس الأمر مع الناس؟[٢]. إن المرء قد يكون جملة مكتسباته، وهى إحساسات محولة.

(1) II, 11.
(2) Ibid, IV, IX, 3.

أعتقد أنه من الصعب إنكار أن نظرية كوندياك ساعدت على تعزيز النظـرة المادية من حيث إنها مارست تأثيرًا على الماديين. ولكن كوندياك لم يكن هو نفسه ماديًا. أولاً: لم يكن ماديًا بمعنى من يعتقد أن هناك فقط أجسامًا وتحولاتها؛ لأنه لم يكتفِ فحسب بتأكيد وجود الله كعلة أولى، ولكنه كذلك أكد نظرية النفس اللامادية الروحية، فهو لم يقصد أن يرد النفس إلى حزمة من الإحساسات. إنـه بـالأحرى يفترض مقدمًا النفس كمركز بسيط للوحدة، ثم بعد ذلك يجادل أن يعيد بناء نشاطها على أساس من الفرض بأن كل الظواهر النفسية تستمد فى النهاية من الإحساسات. وسواء أكان تحليله الاختزالى وقبوله لنفس روحية فى الإنسان يتلاءمان معًـا أم لا إنما هو أمر قابل للنقاش. ولكن على أى حال ليس من الدقة أن نـصف كونـدياك باعتباره ماديًا.

وثانيًا: لقد ترك كوندياك السؤال مطروحًا عما إذا كانت هنـاك إطلاقًـا أى أشياء ممتدة. وكما رأينا لقد قال أول الأمر إن اللمس يؤكد لنا الخارجيـة. ولكنـه سرعان ما تحقق أن عرض الطريقة التى تنشأ بها الخارجية لا يماثل البرهان بـأن هناك أشياء ممتدة. إذا أردنا أن نقول إن الأصوات والطعوم والروائح والألـوان لا توجد فى أشياء وجب أن نقول كذلك إن الامتداد لا يوجد فيها. ربما تكون الأشـياء ممتدة وصائتة ولها مذاق وذات رائحة وملونة، وربما لا تكون كـذلك. "لا أؤكـد الرأى أو الآخر، ولكنى أنتظر أحدًا أن يثبت أنها تكون على نحو ما تبدو لنـا، أو أنها شىء آخر"(١). وقد يعترض بأنه إذا لم يوجد امتداد لا توجد موضوعات. ولكن هذا ليس صحيحًا. "كل ما نستطيع أن نستدل عليه منطقيًـا هـو أن الموضـوعات موجودات من شأنها أن تسبب الإحساسات فينا، وأنها حاصلة على خصائص لـيس لدينا معرفة يقينية بها"(٢). وعلى ذلك، فإن كوندياك إذ هو أبعد من أن يكون ماديًـا دوجماطيقيًا يترك الباب مفتوحًا لفرض اللامادية رغم أنه لا يؤكد هذا الفرض.

---

(1) Treatise on Sensation, IV, V, not.
(2) Ibid.

ويمكن أن نضيف أن كوندياك لم يعترف بأن عرضه لحياة الإنسان العقلية يتضمن حتمية مطلقة. لقد ألحق بكتاب الإحساسات بحثًا عن الحرية يناقش فيه هذه المسألة.

٩ - محاولة كوندياك لأن يبيّن أن كل الظواهر النفسية هي إحساسات محولة تواصلت عند كلود أدريان هلفسيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) Claude Adrien Helvetius في كتابه "في العقل" ١٧٥٨. ينحدر هلفسيوس من أسرة طبية اسمها الأصلي شفايتسر Schweizer واتخذ شكلاً لاتينيًا. عمل لفترة في وظيفة ملتزم عام[١]، ولكن المعارضة التي أثارها كتابه عن العقل جعلت من المستحيل أن يسند إليه وظائف في الخدمة الملكية. ولذلك فضلاً عن زيارات إلى إنجلترا وإلى برلين عاش بهدوء معتمدًا على أملاكه. وكتابه "عن الإنسان وقواه وثقافته" نشر بعد وفاته عام ١٧٧٢.

يرد هلفسيوس كل قوى الفهم الإنساني إلى الإحساس أو الإدراك الحسي. كان المعتقد بصفة عامة أن الإنسان يمتلك قدرات تتجاوز مستوى الحس. ولكن هذه نظرية كاذبة. خذ مثلاً الحكم. أن تحكم يعني أن تدرك بين المعاني الفردية ما هو متماثل وما هو غير متماثل. إذا حكمت بأن الأحمر مختلف عن الأصفر فما أفعله هو أني أدرك أن اللون المسمى "أحمر" يؤثر على عيني على نحو مختلف عن طريقة تأثرهما باللون المسمى "أصفر". فأن تحكم إذن يعني ببساطة أن تدرك.

هذه العملية من التحليل الاختزالي تنطبق أيضًا على حياة الإنسان الخلقية. فحب الذات هو الأساس الكلي للسلوك الإنساني، وحب الذات موجه لتحصيل اللذة. "فالناس يحبون ذواتهم: إنهم جميعًا يرغبون في أن يكونوا سعداء، ويعتقدون أن

---

(١) Fernier général هو في النظام القديم الرأسمالي الملتزم بجباية الضرائب عن الأرض الزراعية (المترجم).

سعادتهم يمكن أن تكون تامة إذا كانت لديهم درجة كافية من القوة لأن تجلب لهم كل نوع من اللذة. حب القوة إذن ينشأ من حب اللذة"[١]. فكل الظواهر مثل حب القوة هى ثانوية؛ فهى مجرد تحولات للحب الأساسى للذة. "ومن ثمة فالحساسية الجسدية هى المحرك الوحيد للإنسان"[٢]. حتى الفضائل مثل السخاء والتصدق يمكن ردها لحب الذات، أى إلى حب اللذة. "من هو الإنسان المتصدق؟ هو الشخص الذى يولّد فيه منظر البؤس إحساسًا مؤلما"[٣]. وفى نهاية الأمر يسعى الإنسان المتصدق إلى أن يخفف الشقاء والبؤس البشرى لمجرد أنه يسبب له أحاسيس مؤلمة[٤].

وعلى أساس من هذه السيكولوجيا الاختزالية الفجة يقيم هلفسيوس نظرية نفعية فى الأخلاق. ففى المجتمعات المختلفة يؤمن الناس بآراء أخلاقية متباينة ويخلعون معانى متباينة على كلمات مثل "خير" و "فضيلة". وهذا الواقع، أى كون الناس المختلفين يخلعون معانى مختلفة على نفس الحدود الأخلاقية، هو ما يسبب هذا الارتباك الشديد فى النقاش. قبل أن ننغمس فى مناقشات حول علم الأخلاق يلزم بالتالى أولاً أن نتفق على معانى الكلمات. "ومتى تحددت الكلمات تنحل المسألة فور اقتراحها"[٥]. ولكن ألن تكون هذه التعريفات تعسفية؟ يجيب هلفسيوس بالنفى إذا قام بالعمل أناس أحرار. "إن إنجلترا ربما تكون البلد الوحيد فى أوروبا التى ينتظر منها البشر هذه الهبة ويحصلون عليها منها"[٦]. إذا افترضنا مسبقًا توفر حرية التفكير، فإن الفطرة السليمة للجنس البشرى ستجد اتفاقًا فى التعبير بصدد المعانى الصحيحة لألفاظ علم الأخلاق. "فالفضيلة الحقة محترمة بالمثل فى كل العصور وكل البلاد. إن اسم الفضيلة ينبغى أن يطلق فقط على مثل الأفعال النافعة للجمهور والمتسقة مع النفع العام". وبالتالى فرغم أن المنفعة الذاتية هى الدافع

---

(1) On Man, 2, 7, Translation by W. Hopper, 1777, 1, 127.
(2) Ibid, Hopper, p. 121.
(3) Ibid, Hopper, p. 122.
(4) Ibid, Hopper, 1, p. 122.
(5) Ibid, 2, 29, Hopper, 1, p. 100.
(6) Ibid, 2, 17, Hopper, 1, p. 194.

الأساسى والكلى للسلوك، فإن المنفعة العامة أو النفعية هى معيار الأخلاقية، ويحاول هلفسيوس أن يبين كيف أن خدمة المنفعة المشتركة ممكنة سيكولوجيًا. مثال ذلك إذا علمنا الطفل أن يضع نفسه مكان الشخص التعيس وسيئ الحظ، فإنه سيشعر بإحساسات مؤلمة، وسيحفز حب الذات لديه رغبة فى التخلص من التعاسة، ومع مرور الوقت تعمل قوة التداعى على تكوين عادة أن تتسم حوافزه وسلوكه بالخيرية. وبالتالى حتى لو كان حب الذات فى أساس كل سلوك، فالخيرية ممكنة سيكولوجيًا.

هذه الاعتبارات توحى بالأهمية البالغة للتربية فى تكوين عادات من السلوك. إن هلفسيوس هو أحد الرواد الرئيسيين والمشجعين على النظرية النفعية فى الأخلاق، ولكن السمة الخاصة لكتاباته تكمن فى إلحاحه على قوة التربية. "يمكن للتربية أن تفعل كل شيء". "والتربية تصنع منا ما نحن عليه"[١]. بيد أن المعهد الذى يتوفر فيه نظام جيد للتربية تحول دونه عوائق خطيرة. ففى المحل الأول هناك رجال الدين، وفى المحل الثانى هناك واقع أن كل الحكومات معيبة وسيئة. لا يمكن أن نكون حاصلين على نظام جيد للتربية إلى أن تتكسر شوكة رجال الدين، وإلى أن يتحقق نظام جيد بالفعل للحكومة مع نظام جيد من التشريع يتسق معه. إن المبدأ الأول والوحيد للأخلاقية هو "الخير العام هو القانون الأعلى"[٢]. ولكن قلة من الحكومات تسلك حسب هذا القانون. ومع ذلك "فكل إصلاح هام فى القسم الأخلاقى من التربية يفترض إصلاحًا فى القوانين وفى شكل الحكومة"[٣].

فى ضوء هذه الأفكار يندد هلفسيوس بالاستبداد السياسى، ومن ثم يتحدث – فى مقدمة كتابه "عن الإنسان" – عن الاستبداد الذى تعرضت له فرنسا ويضيف أن "من خصائص القوة المستبدة أن تطفئ كلاً من العبقرية والفضيلة"[٤]. كذلك عندما

(1) Ibid, 10, 1, Hopper, 11, pp. 392 and 305.
(2) Ibid, 10, 10, Hopper, 11, p. 436.
(3) Ibid, Hopper, 11, p. 433.
(4) Hopper, 1, p. VI.

يتحدث عن التوزيع غير العادل للثروة القومية يلاحظ "أن من الجنون أن يتباهى المرء بالتوزيع العادل بين أناس معرضين للسلطة التعسفية"(١). إن إعادة توزيع الثروة القومية على نحو تدريجى وأكثر إنصافًا لا يمكن أن يحدث إلا فى بلد حر. يمكننا من ثمة أن نقول إن هلفسيوس كان مصلحًا سياسيًا أكثر من فولتير، وكان أكثر منه اهتمامًا بالإطاحة بالطغيان واهتمامًا برفاهية الناس. وهذا سبب يبرر لِمَ يذكره كُتاب اليسار كواحد من أسلافهم.

ولا يكل هلفسيوس من الهجوم، ليس فحسب على رجال الدين، وبصفة خاصة، على الكهنوت الكاثوليكى، وإنما كذلك على الدين الموحى أو "المكتنف بالأسرار" الذى يعتبره ضارًا بمصالح المجتمع. حقيقة أنه عندما يتحدث عن الاتهام بعدم التقوى يحتج بأنه لم ينكر أيًا من عقائد المسيحية. ولكن من الواضح تمامًا من كتاباته أنه لا يقصد جديًا أن يقبل أى شيء سوى صورة من الدين الطبيعى أو التأليه الطبيعى، ومحتوى هذا الدين يفسر على أنه يقوم بوظيفة أخلاقية أحرى من وظيفة أى معتقدات دينية. "إن إرادة الله العادل والخير هى أن يكون أطفال الأرض سعداء ويستمتعون بكل مسرة تتسق مع المصلحة العامة. هذه هى العبارة الحقة التى على الفلسفة أن تكشفها للعالم"(٢). كذلك "إن الأخلاق المؤسسة على مبادئ حقة هى الدين الطبيعى الحق الوحيد"(٣).

من الصعب الادعاء بأن هلفسيوس كان فيلسوفًا عميقًا. فرده كل الوظائف النفسية إلى الإحساس عمل فج. وفى علم الأخلاق لا يعطى تحليلاً شاملاً أو دفاعًا عن أفكاره السياسية. هذه المثالب كانت بينة لبعض مفكرى التنوير الفرنسى الآخرين. فمثلاً اعترض ديدرو على ميل هلفسيوس للتسفيه وعلى تفسيره لكل الدوافع الأخلاقية فى حدود الأنانية المقنعة. ومع ذلك ففى تحليله الاختزالى وفى إلحاحه على التنوير العقلى وعلى قوة التربية وفى هجومه على الكنيسة والدولة يمثل هلفسيوس بعض مظاهر مهمة لفلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية، حتى إذا كان من المبالغة أن نتحدث عنه كمفكر نموذجى للعصر.

---

(1) Ibid, 6, 9, Hopper, 11, p. 105.
(2) On Man, 1, 13, Hopper, 1, pp. 58-9.
(3) Ibid, Hopper, 1, p. 60.

الفصل الثانى

عصر التنوير فى فرنسا (٢)

الموسوعة: ديدرو ودالمبير – المادية (المذهب المادى): لامترى ودولباك (هولباخ) وكابانيس – التاريخ الطبيعـى: بوفـون وروبنيـه وبونيـه – ديناميـة بوسـكوفتش – الفيزوقراطيون: كيناى وتورجو – ملاحظات ختامية.

١ – كان المستودع الأدبى العظيم لأفكار التنوير الفرنسى ومثله العليا هـو "الموسوعة، أو المعجم المنهجى للفنون والصنائع". فبناء علـى اقتـراح من المترجم الفرنسى لقاموس أو موسوعة تشيمبرز Chambers حـرر ديدرو ودالمبير الموسوعة. نُشر المجلد الأول منها فى ١٧٥١، ونُـشر المجلد الثانى فى السنة التالية. عندئذ حاولت الحكومة أن توقف العمـل على أساس أنه معاد للسلطة الملكية وللدين. على كل حال بحلول عـام ١٧٥٧ كانت قد ظهرت سبعة مجلدات. وفـى عـام ١٧٥٨ انـسحب دالمبير وحاولت الحكومة الفرنسية أن تمنع استمرار المشروع. ولكـن فى نهاية الأمر سمح لديدرو أن يمضى مع الطبع شـريطة ألا تنـشر مجلدات أخرى إلى أن يتم العمل بأكمله. وفى عام ١٧٦٥ ظهر عـشرة مجلدات أخيرة (٨ – ١٧) مع المجلد الرابع من اللوحات، وكان المجلد الأول من اللوحات قد نُشر فى عام ١٧٦٢. وفيما بعد ظهرت مجلـدات أخرى من اللوحات بينما طُبع فى أمستردام ملحق فى خمسة مجلـدات وفهارس فى مجلدين. أما الطبعة الأولى الكاملة من الموسوعة (١٧٥١

– ١٧٨٠) فقد احتوت على خمسة وثلاثين مجلدًا. كما كانت هناك عدة طبعات أجنبية.

إن الموسوعة، بصرف النظر عن الخلاف حول وجهات النظر التى عبَّرت عنها المقالات، وكما اعترف محرروها من تلقاء أنفسهم، لم تحقق كثيرًا من الرغبات. وقد تباينت المقالات إلى حد بعيد فى المستوى وفى القيمة، وكان ينقصها الإشراف على التحرير والتنسيق. وبعبارة أخرى لا نتوقع أن نجد فى هذا العمل الدقة والتركيز على معلومات حقيقية واضحة ومحددة وعلى التنسيق المنهجى الذى نجده فى الموسوعات الحديثة. ولكن على الرغم من كل عيوبها كانت الموسوعة عملاً ذا قيمة بالغة. ذلك أن هدفها لم يكن فقط توفير معلومات حقيقية للقراء، وأن تكون بمثابة مرجع نافع، وإنما كذلك أن توجه الرأى وتشكله. وهذا بالطبع هو السبب الذى جعل نشرها يثير ذلك القدر من المعارضة. ذلك أنها كانت عدوًا لكل من الكنيسة والنظام السياسى القائم. وفى الحقيقة، إن قدرًا من الحرص قد روعى فى كتابة المقالات، ولكن الاتجاه العام للمشتركين فى الكتابة كان واضحًا تمامًا. كان بيانًا رسميًا واسع النطاق لمفكرين أحرار وعقليين، وتكمن أهميته فى مظهره الأيديولوجى أحرى من أى قيمة دائمة كموسوعة بالمعنى الحديث للفظ.

كوّن ديدرو ودالمبير حولهما معاونين يتفقون فى الفكر عندما يتعلق مثلاً بالهجوم على الكنيسة وعلى الدين الموحى به، ولكنهم يختلفون فيما بينهم بصدد الأوجه الأخرى اختلافًا كبيرًا. وهكذا شارك فولتير، القائل بالتأليه الطبيعى، فى كتابة بعض المقالات، على الرغم من أنه عندما اعتقد أن الحرص يقتضى سلوكًا معينًا لم يتردد فى أن يقرر، كذبًا، بأنه لم تكن له علاقة بالموسوعة. ومع ذلك فهناك متعاون آخر صريح هو دولباك (هولباخ) المادى، بينما لم يكن لانضمام هلفسيوس إلى العمل أى أثر للتوصية بها لدى السلطات الكنسية. وقد كان ضمن المتعاونين كذلك مونتسكيو والاقتصادى تورجو Turgot.

سنتناول دولباك (هولباخ) فى القسم الخاص بالمادية بينما سنناقش آراء تورجو فى نهاية هذا الفصل. وفى القسم الحالى أقترح أن أقتصر على ديدرو ودالمبير.

(أ) كان دينيس ديدرو (١٧١٣ – ١٧٨٤) Denis Diderot مثل فولتير تلميذًا فى الكلية اليسوعية لوى لوجران Louis-le-Grand، وخضع، مثل فولتير أيضًا، لتأثير الفكر الإنجليزى، وترجم عدة كتب إنجليزية إلى الفرنسية. من بين هذه الكتب "محاولة فى الاستحقاق والفضيلة" Essai sur le merite et la vertu حيث أضاف ملاحظات من عنده إلى ترجمته لكتاب شافتسبرى Shafesbury "بحث فى الفضيلة والاستحقاق" Inquiry concerning virtue and merit. وكما رأينا من قبل كانت فكرة الموسوعة، وهى عمل حياته، قد اقترحت عليه بطريق موسوعة تشيمبرز Chambers. وفى عام ١٧٤٦ نشر "أفكار فلسفية" فى هيج Hague، وفى عام ١٧٤٩ نشر فى لندن "رسالة حول العميان مخصصة للذين يبصرون" Lettre sur les aveugles a`l`usage de ceuxqui voient. وكانت الأفكار التى عبَّر عنها قد كلفته بضعة أشهر فى سجن فينسن Vincennes. وفى أعقابها تفرغ للعمل فى إصدار الموسوعة. وفى عام ١٧٥٤ ظهر له فى لندن "أفكار عن تفسير الطبيعة" Pensees sur L`interpretation de la nature وهناك عدة مقالات مثل "حديث بين دالمبير وديدرو" Entrtien entre a`Alembert et Diderot، و "حلم دالمبير" Le reve de d`Alembert لم تنشر خلال حياته. لم يكن ديدرو غنيًا، وفى وقت ما عانى من ضائقة مالية عسيرة. ولكن كاترين Catherine إمبراطورة روسيا قدمت له العون فرحل إلى سان بيترزبرج St. Petersburg حيث أمضى بضعة أشهر مشاركًا على نحو متكرر فى مناقشات فلسفية مع الإمبراطورة التى أحسنت إليه. وقد كان متحدثًا مرموقًا.

لم يكن لديدرو مذهب ثابت فى الفلسفة. كان تفكيره متقلبًا. فلا نستطيع مثلاً أن نقول إنه كان يؤمن بالتأليه الطبيعى أم ملحدًا أم مؤمنًا بوحدة الوجود. وذلك لأن موقفه تغير، ففى الوقت الذى حرر فيه "الأفكار الفلسفية" Pensees philosophiques كان حقيقة مؤمنًا بالتأليه الطبيعى، وفى السنة التالية (١٧٤٧) كتب مقالاً عن كفاية الدين الطبيعى، وإن لم ينشر حتى عام ١٧٧٠. أما الديانات التاريخية مثل اليهودية والمسيحية فهى بالتبادل تستبعد كل منهما الأخرى ولا تحتملها. إنها من إبداع الخرافات. وقد بدأت فى فترات معينة من التاريخ وسوف تزول كلها. بيد أن الديانات التاريخية كلها تفترض قبلها دينًا طبيعيًا، هو الذى وحده وجد دائمًا، والذى من شأنه أن يوحد أحرى من أن يفصل الناس الواحد منهم عن الآخر، والذى يبقى شهادة نقشها الله فينا أحرى من كونه شهادة تقدمها مخلوقات بشرية تؤمن بالخرافة. ومع ذلك ففى مرحلة متأخرة من تطوره تخلى ديدرو عن التأليه الطبيعى وألحد ودعا الناس لأن يتخلصوا من نير الدين. إن التأليه الطبيعى قد قطع اثنا عشر رأسًا من أفعوان الدين Hydra[1]، ولكن من الرأس الواحدة التى تركها يمكن لكل الرءوس الأخرى أن تنمو من جديد. العلاج الوحيد هو أن نمحو تمامًا كل الخرافات. ومع ذلك، فإن ديدرو اقترح بعد ذلك صورة من وحدة الوجود. فكل أجزاء الطبيعة تكوّن فى النهاية فردًا واحدًا، هو الكل أو الجميع.

وبالمثل، إن سمة الميوعة فى تفكيره تجعل من المستحيل أن نقرر ببساطة ودون لبس أن ديدرو كان أو لم يكن ماديًا. ففى مقاله عن لوك فى الموسوعة أشار إلى اقتراح الفيلسوف الإنجليزى بأنه قد لا يكون مستحيلاً على الله أن يخلع على المادة القدرة على التفكير، وقد اعتبر بوضوح أن التفكير يتطور عن الحساسية. وفى "الحديث بين دالمبير وديدرو" الذى كتب عام ١٧٦٩ عبر بوضوح عن التفسير المادى للإنسان. فالبشر والحيوانات هى حقيقة من نفس الطبيعة، وإن اختلفت التعضية عندهما. والفروق فى قوة المعرفة والذكاء هى مجرد نتائج لاختلاف

---

(١) كائن خرافى له عدة رءوس، كان كلما قطع هرقل رأسًا من رءوسه نبت له رأسان جديدان (المترجم).

التعضية الفيزيقية. وتظهر أفكار مماثلة فى "حلم دالمبير" حيث يفهم ضمنًا أن كل الظواهر السيكولوجية يمكن ردها إلى أسس فسيولوجية وأن الإحساس بالحرية هو وهم. كان ديدرو بالتأكيد متأثرًا بنظرية كونديالك عن دور الإحساسات فى حياة الإنسان النفسية، ولكنه مضى إلى نقد المذهب الحسى لدى كونديالك على أساس أن تحليله لهذا المذهب لم يذهب إلى أبعد بما يكفى. إذ علينا أن ننظر فيما وراء الإحساس إلى أساسه الفسيولوجى. ومما له دلالة أن ديدرو عاون دولباك (هولباخ) فى تأليف كتابه "نظام الطبيعة" (١٧٧٠) Systeme de la nature الذى كان عرضًا صريحًا للمذهب المادى، حتى إذا كان لا ينبغى المبالغة فى تأثير دولباك (هولباخ) على تطور تفكيره. وفى الوقت نفسه يمكن أن نجد عند ديدرو ميلاً إلى النفسانية الشاملة pan-psychism. كان شديد الإعجاب بليبنتس الذى أثنى عليه فى الموسوعة. ونحن نجده بعد ذلك يعزو الإدراك الحسى إلى الذرات التى تناظر مونادات ليبنتس. فهذه الذرات تشكل فى تجمعات معينة كائنات حية حيوانية ينشأ عنها الشعور على أساس الكم المتصل الذى تكوّنه الذرات.

إن سمة الميوعة فى تفسير ديدرو للطبيعة والإنسان ترتبط بإلحاحه على المنهج التجريبى فى العلم والفلسفة. ففى كتابه "فى تفسير الطبيعة" On the interpretation of nature أعلن، مخطئًا طبعًا، أن العلم الرياضى سيبلغ قريبا مرحلة التوقف التام، وأنه فى أقل من قرن لن يبقى فى أوروبا ثلاثة مهندسين عظام. كان مقتنعًا أن الرياضيات محدودة بتصوراتها الخاصة التى أنشأتها، وأنها غير قادرة على إعطائنا معرفة شخصية بالحقيقة المحسوسة. فهذه المعرفة يمكن تحصيلها فقط باستخدام المنهج التجريبى، وبالمدخل العلمى الجديد الذى شكل منافسًا ناجحًا ليس فحسب للميتافيزيقا، ولكن أيضًا للرياضيات. وما إن ندرس الطبيعة ذاتها حتى نجد أنها متغيرة ومطاطة وثرية فى إمكانياتها المتعددة، وتتسم بالتنوع واللاتجانس. من الذى يعرف كل الأنواع التى سبقتنا؟ ومن الذى يعرف التى ستتلو أنواعنا؟ كل شيء يتغير: ليس هناك ذرتان أو جزيئتان متماثلتان تمامًا. والكل

اللامتناهى هو فقط الدائم. إن نظام الطبيعة ليس شيئًا ساكنًا، ولكنه يولد من جديد بصفة مستديمة. وعلى ذلك لا يمكننا إعطاء أى تفسير دائم للطبيعة فى حدود مخططاتنا وتصنيفاتنا التصويرية. وإحدى أهم حاجات التفكير هى أن يظل منفتحًا على وجهات جديدة وعلى مظاهر جديدة للواقع التجريبى.

ألح بعض المؤرخين على التعارض بين العناصر المادية فى تفكير ديدرو ومثاليته الأخلاقية. فمن ناحية إن ماديته تستبعد الحرية ويبدو أنها تجعل التوبة والندم تافهين ودون جدوى. ومن ناحية أخرى لقد وجه اللوم إلى نفسه لكتابته المبكرة القصة المثيرة "جواهر فاضحة" Bijoux indiscrete، وأيد مثل التضحية والخيرية والنزعة الإنسانية. لم يكن متعاطفًا مع أولئك الماديين الذين يوحدون بين المجاهرة بالمادية والإلحاد وبين انحطاط المُثل الأخلاقية، واعترض على محاولة هلفسيوس تفسير كل الدوافع والمُثل الأخلاقية فى حدود الأنانية المقنعة. حقيقة انه أكد وجود قوانين ثابتة للأخلاقية الطبيعية. وباعتباره ناقدًا أدبيًا مجد النشاط الحر الخلاق للفنان.

على أى حال حتى إذا اتفقنا مع روزنكرانس Rosenkranz، فى كتابه عن ديدرو، على أن هناك تعارضًا بين مادية الفيلسوف وعلم الأخلاق لديه، فإن ديدرو نفسه لم يكن يرى أى تعارض. ففى رأيه لا توجد علاقة جوهرية بين المُثل الأخلاقية وبين الإيمان بنفس روحية فى الإنسان. إن اشتقاق التفكير من نشاطات سيكولوجية أكثر بدائية لا يستتبع إنكار المُثل الأخلاقية الرفيعة. وهكذا فى مقاله عن لوك فى الموسوعة، التى سبق أن ألمحنا إليها، يتساءل ديدرو سواء أكانت المادة تفكر أم لا فأى فرق ينجم عن هذا "كيف يمكن أن يؤثر هذا فى فكرة العدل أو الظلم؟" فنظرية أن التفكير ينشأ أو يتطور عن الحساسية لا يترتب عليها أى نتائج أخلاقية شريرة؛ لأن الإنسان يظل بالضبط على ما هو عليه، ويحاسب على مقاصده الخيرة أو الشريرة التى يكرس لها قواه، وليس على ما إذا كان التفكير إبداعًا أصليًا أو ناشئًا عن الحساسية، وفى لغة حديثة إن ديدرو، الذى سبق لامارك

Lamarck فى نظرية التطور، يقول إن فرض التطور لا يؤثر على صـــحة المُثـــل الأخلاقية للإنسان.

لقد صاغ ديدرو أفكاره الأخلاقية إلى حد ما تحت تأثير كتابات شافتـــسبرى Shaftesbury. ولكن هذه الأفكار لم تكن ثابتة على وجه الدقة إلا بمعنى أنـــه أيـــد دائمًا مُثل الخيرية والإنسانية. لقد بدأ على الأقل بالتأكيد على فكرة "عقلانية" عـــن قوانين أخلاقية ثابتة. ولكنه وجد أسس هذه القوانين فى طبيعـــة الإنـــسان أى فـــى الوحدة العضوية لدوافعه وأهوائه وشهواته أحرى من كونها فى سلطة قبلية للعقل. كان معاديًا لاتخاذ التقشف هدفًا باعتبار ذلك معارضًا للطبيعة. وفى عبارة أخـــرى حتى إذا كان قد واصل تأييد فكرة القانون الطبيعى، فإنه ينتهى إلى الإلحاح علـــى أساسه التجريبى وعلى تأثيره البرجماتى، عندما يقارن بينه وبين الأخلاق اللاهوتية فى تنمية الصالح العام.

(ب) جان لورون دالمبيـــر (١٧١٧ – ١٧٨٣) Jean le Rond d`Alembert

ولد ابنًا غير شرعى تخلى عنه أبواه. يدين باسمه جان لورون le Rond أو Lerond إلى واقعة العثور عليه بجوار كنيسة S. Jean le Rond فـــى باريس. وقد أضاف اللقب هو نفسه من بعد. تولت رعايته زوجة رجل يعمل فى صقل الزجاج اسمه روسو. أما أبوه الحقيقى شيفالييه ديستوش Chevalier Destouches فقد عين له مرتبا سنويًا، وبذلك أمكنه أن يـــتم دراسته.

فى عام ١٧٣٨ تم قبوله محاميًا، ولكنه لم يمارس هذه المهنة، ثم اتجه مـــن بعد إلى الطب. ولكن خلال فترة وجيزة قرر أن يكرس نفسه للرياضيات. قدم عدة أبحاث لأكاديمية العلوم، منها: "مذكرة عن حساب التكامل" (١٧٣٩) Memoire sur le calcul inegral، وفى عام ١٧٤١ أصبح عضوًا فى الأكاديمية. كانت أعماله فى الرياضيات والعلم ذات أهمية بالغة. وفى عام ١٧٤١ نشر "مـــذكرة فـــى انكـــسار الأجسام الصلبة" Memoire sur le refraction des corps solides. وفى عام ١٧٤٣

نشر "محاولة فى علم الديناميكا" Traite de dynamique. وفى هـذا البحـث فـى الديناميكا طور ما يعرف الآن بمبدأ دالمبير، وفى عام ١٧٤٤ طبقه فـى "محاولـة عن توازن الـسوائل وحركتهـا" Traite de L`equilibre et du mouremwet des fluids. وفيما بعد اكتشف حساب الفروق الجزئية وطبقها فى كتابه "تأمل فى العلـة العامة للرياح" (١٧٤٧) Reflexion sur la cause generale des vents الذى أجازته الأكاديمية البروسية. ويمكننا أن نذكر بين كتابات أخرى له كتاب "محاولـة عـن نظرية جديدة فى مقاومة السوائل" (١٧٥٢) Essai d`une nouvelle theorie sur la resistence des fluides، وكتاب "أبحاث عن نقاط مختلفة مهمة عن نظـام العـالم" (١٧٥٤ - ١٧٥٦) Recherches sur differents points importants du systeme du monde.

كما رأينا من قبل تزامل دالمبير مع ديدرو فى تحرير الموسوعة، وكان هو مؤلف "مقال افتتاحى" Discours preliminaire، كذلك كتب عـددًا مـن المقـالات خصوصًا عن موضوعات رياضية، وإن لم يقتصر عليها. ولكن فى عـام ١٧٥٨ انسحب من الاشتراك فى العمل وقد أرهقته المعارضة ومخاطر النشر. وفى عـام ١٧٥٢ نشر "أخلاط مـن الأدب والتـاريخ والفلـسفة" Melanges de litterature, d`histoire et de philosophie، وفى عام ١٧٥٩ ظهر له "محاولـة فـى مبـادئ الفلسفة" Essai sur les elements de philosophie. وفى عـام ١٧٦٣ زار بـرلين ورفض عرض فردريك الأكبر لتولى منصب الرئيس للأكاديمية، كما رفض فـى السنة السابقة دعوة كاترين إمبراطورة روسيا[1] ليكون معلمًا خاصًا لابنها بشروط سخية للغاية. كان دالمبير صديقًا لديفيد هيوم David Hume الذى كان يجله بـسبب سماته الأخلاقية وقدراته، وترك له فى وصيته ميراثًا هو مائتا جنيـه إسـترلينى. ولكونه فى المقام الأول رياضيًا وعالما كان دالمبير أقل عرضة من الموسـوعيين الآخرين للريبة والهجوم، وفى عام ١٧٥٥ أصبح عضوًا فى معهد بولونيا Institute of Bologna بتوصية من البابا بينيدكت الرابع عشر Benedict XIV.

(١) كاترين الثانية (١٧٢٩ - ١٧٩٦) إمبراطورة روسيا (١٧٦٢ - ١٧٩٦) (المترجم).

أعلن دالمبير فى مقاله الافتتاحى فى الموسوعة أن لوك كان مبدع الفلسفة العلمية، ويشغل موضعًا يناظر موضع نيوتن فى الفيزياء. وفى كتاب مبادئ الفلسفة أكد أن القرن الثامن عشر كان قرن الفلسفة بمعنى خاص. فالفلسفة الطبيعية تم تثويرها، وكل مجالات المعرفة الأخرى تقريبًا تقدمت واتخذت صورًا جديدة. "فمن مبادئ العلوم العلمانية إلى قواعد الوحى الدينى ومن الميتافيزيقا إلى مسائل الذوق، ومن الموسيقى إلى الأخلاق ومن المعارك إلى قوانين الشعوب ومن القانون الطبيعى إلى القانون التعسفى للدول... كل شيء نوقش وحلل أو على الأقل قد ذكر. إن ثمرة هذا الفوران العام للعقول أو نتائجه كان من شأنها أن تلقى ضوءًا جديدًا على بعض الأشياء وظلالاً جديدة على أشياء أخرى تمامًا مثلما يترك انحسار وارتفاع الجذر والمد بعض أشياء على الشاطئ ويجرف أشياء أخرى"(١).

وهذا لا يعنى أن التقدم العقلى فيما يرى دالمبير يتألف ببساطة أو حتى بصفة أولية من مجرد تراكم وقائع جديدة. فهو يؤكد على نحو يذكرنا بديكارت بأن كل العلوم موضوعة معًا هى تجليات للذكاء البشرى. وهو يلح على وظيفة التوحيد. فهو يفترض أن نظام الظواهر متجانس ومطرد، وأن هدف المعرفة العلمية هو إظهار وحدة هذا النظام وترابطه فى ضوء المبادئ التى يمثلها.

ولكن هذه النقطة ينبغى فهمها على نحو صحيح. فدالمبير ليس مهتمًا بالمبادئ الميتافيزيقية، ولا هو مهتم كذلك بالتحقق من ماهيات الأشياء بالمعنى الميتافيزيقى. إن النظريات والتأملات الميتافيزيقية تؤدى إلى تناقضات وتفضى إلى الشك؛ فهى ليست مصدرًا للمعرفة، ونحن نعلم أن هناك عالمًا خارجيًا. حقيقة أننا لا مفر نسلك على افتراض أن مثل هذا العالم موجود، ولكن هذه مسألة غريزة أحرى منها معرفة نظرية. وليس مطلوبًا على أى نحو للهدف الذى ترمى إليه الفلسفة العلمية أن نحل مشكلات من هذا النوع. فسيان بالنسبة لنا مثلاً ما إذا كان

---

(1) Elements de Philosophie in the 1759 edition of Melanges de litterature, d`histoire et philosophie, IV, pp. 3-6.

يمكننا أن نخترق ماهيات الأجسام، "شريطة أن يمكننا، بافتراض المادة على نحو ما نتصورها، أن نستنبط من خصائص نعتبرها أولية خصائص أخرى ثانوية ندركها فى المادة، وشريطة ألا يكشف لنا النظام العام للظواهر، المطرد والمتصل دائمًا، تناقضًا فى أى مكان"[1]. إن استنباط ظواهر من مبادئ ليس معناه استنباط معطيات تجريبية من مبادئ ميتافيزيقية أو من ماهيات ميتافيزيقية، إنه استنباط خصائص ثانوية ملاحظة من خصائص أخرى ملاحظة معتبرة أكثر أولية. فعمل الفلسفة العلمية هو أن تصف وتقيم علاقة متبادلة بين الظواهر بطريقة نظامية أحرى من أن تفسرها بالمعنى الميتافيزيقى. ما إن نحاول القيام بهذا التفسير حتى نكون قد شرعنا فى المضى وراء حدود ما يمكن أن نسميه بالدقة معرفة.

يمكننا إذن أن نقول إن دالمبير كان مبشرًا بالمذهب الوضعى. فليس العلم محتاجًا لكيفيات أو جواهر خفية أو نظريات وتفسيرات ميتافيزيقية. والفلسفة، مثل العلم، تهتم بالظواهر ليس غير، حتى إذا تناولت بالدراسة مجالاً من الظواهر أوسع مما يدرسه المتخصص فى فرع محدود من العلم. وهذا لا يعنى بالطبع أن الفيلسوف الطبيعى غير مهتم بالتفسير بأى معنى. فهو يصوغ على أساس من التجربة الحسية تعريفات واضحة ويمكنه أن يستنبط نتائج ممكن التحقق منها. ولكنه لا يستطيع أن يمضى فيما وراء مجال الظواهر أو ما يمكن التحقق منه تجريبيًا إلا إذا أراد أن يدخل ميدانًا حيث لا يمكن تحصيل معرفة أكيدة. فالميتاقيزيقا يجب إما أن تصبح علمًا عن وقائع، وإما أن تبقى حقل أوهام. إن دراسة تاريخ الأفكار يبين لنا كيف أنشأ الناس نظريات محتملة ليس غير، وكيف أصبح الاحتمال فى بعض الحالات حقيقة، إذا جاز التعبير، عندما تم التحقق منها بطريق التقصى الصبور. كذلك بالمثل إن دراسة تاريخ العلوم يقترح وجهات نظر ليعززها البحث من بعد، ونظريات يلزم اختبارها تجريبيًا.

---

(1) Elements de Philosophie in the 1759 edition of Melanges de litterature, d`histoire et philosophie, IV, p. 59.

ونحن نجد فى نظرية دالمبير الأخلاقية نفس الاهتمام بفصل الأخلاق عن اللاهوت والميتافيزيقا الأمر الذى كان عمومًا يشارك فيه فلاسفة العصر. فالأخلاقية هى الوعى بواجبنا تجاه رفقائنا من الناس. ومبادئ الأخلاقية تتركز كلها تجاه نفس الهدف، أى أن تبين لنا الصلة الحميمة بين منفعتنا الحقيقية وبين أداء واجبنا الاجتماعى. فمهمة الفلسفة الخلقية هى بالتالى أن توضح للإنسان مكانه فى المجتمع وواجبه نحو استخدام قواه للصالح والسعادة العامين.

لا يمكننا أن ندعو دالمبير بحق ماديًا. ذلك أنه امتنع عن إبداء آراء حول الطبيعة النهائية للأشياء ولم يثق فى الماديين والآليين الدوجماطيقيين. وبصرف النظر عن أهميته كرياضى، فإن الميزة البارزة لتفكيره هى على الأرجح إلحاحه على المنهجية الوضعية. فقد اعتقد مثل ديدرو أن التقدم يمكن إلى حد بعيد اعتباره أمرًا مفروغًا منه، بمعنى أن التنوير العقلى سوف يجلب معه تقدمًا اجتماعيًا وأخلاقيًا. ولكن تصوره عن التطور العقلى والعلمى كان متأثرًا تأثرًا عميقًا بنيوتن والمنهج التجريبى. كان تفكيره يتحرك فى المجال الذى رسمه التقدم العلمى المعاصر أحرى من التحرك فى إطار الخلاف حول طبيعة الحقيقة النهائية الروحية أو المادية.

٢ – ومع ذلك كان هناك بعض الماديين الصرحاء ينتمون إلى فترة التنوير الفرنسى. وفى هذا القسم سنقول شيئًا عن لامترى ودولباك (هولباخ) وكابانيس.

(أ) كان جوليان أوفريه دى لامترى (١٧٠٩ – ١٧٥١) Julien Offray de la mettrie طبيبًا حفزته ملاحظة فى نفسه عن آثار الحمى على الذهن، وفكر فى أن يبحث فى العلاقات بين العوامل الفسيولوجية والعمليات النفسية. ظهر كتابه "التاريخ الطبيعى للنفس" Histoire naturelle de l`ame عام ١٧٤٥، وفى العام التالى طرد من فرنسا. وفى عام ١٧٤٨ نشر فى ليدن Leyden "الإنسان آلة" L`homme machine، وفى العام

نفسه طرد من هولندا والتمس ملجأ لدى فردريك الأكبر. أما "الإنسان نبات" L`homme plante فقد ظهر فى بوتسدام Potsdam عام ١٧٤٨.

وفى كتابه "التاريخ الطبيعى للنفس" Natural History of the soul (سمى فيما بعد "مقال فى النفس" Treatise on the soul) يحاول لامترى أن يبرهن على أن حياة الإنسان النفسية من تفكير وإرادة تنشأ عن إحساساته وتتطور بالتربية، فحيث لا توجد حواس لا توجد أفكار، وكلما قلت الحواس قلت الأفكار، وحيث تكون التربية أو التعليم قليلاً توجد ندرة فى الأفكار. إن النفس أو العقل يعتمد أساسًا على التعضية البدنية، ويجب دراسة تاريخها الطبيعى بالملاحظة الدقيقة للعمليات الفسيولوجية. يقول لامترى إن الحواس هى فيلسوفه. ونظرية النفس الروحية المستقلة جوهريًا من الجسم هى فرض غير ضرورى.

وفى كتاب "الإنسان آلة" يحيل لامترى إلى وصف ديكارت للجسم الحى باعتباره آلة. ولكن ديكارت فى رأيه لم يكن لديه مسوغ لتأكيد الثنائية أى الحديث عن الإنسان باعتباره مكونًا من جوهر مفكر لا مادى وحر ومن جوهر ممتد أى الجسم. كان ينبغى عليه أن يطبق تفسيره للكائن الحى الفيزيقى على الإنسان كله. وفى الوقت ذاته يختلف لامترى عن ديكارت اختلافًا كبيرًا بصدد فكرته عن المادة. المادة ليست مجرد امتداد فهى تمتلك أيضًا القدرة على الحركة والقابلية للإحساس. فعلى الأقل تمتلك المادة المتعضية مبدأ الحركة الذى يميزها عن المادة غير المتعضية، وينشأ الإحساس عن الحركة. وقد لا نكون قادرين على أن نفسر أو نفهم تمامًا هذا البزوغ، ولكننا لا يمكننا أن نفهم تمامًا المادة ذاتها وخصائصها الأساسية. يكفى أن الملاحظة تؤكد لنا أن الحركة، وهى مبدأ المادة المتعضية، تبزغ بالفعل. ومع افتراض مبدأ الحركة يمكن أن ينشأ ليس الإحساس فحسب، ولكن كل الصور الأخرى من الحياة النفسية. وقصارى القول تعتمد كل صور الحياة فى النهاية على صور مختلفة من التعضية الفيزيقية. ولا شك أن التمثيل بالآلة ليس ملائمًا لوصف الإنسان. ويمكننا أيضًا أن نستخدم التمثيل بالنبات.

(من هنا الإنسان نبات l`homme plante). ولكن هذا لا يعنى أن هناك مستويات فى الطبيعة مختلفة جوهريًا. إننا نجد فروقًا فى الدرجات، وليس فى النوع.

فى مسائل الدين جاهر لامترى بالمذهب اللا أدرى على نحو تـــام. ولكنــه اعتبر ملحدًا لدى عامة الناس. وفى الحقيقة إنه حاول أن يدخل تحـسـينًا عـــلى تأكيد بيل Bayle أن الدولة المكونة من ملحدين أمر ممكن بإضافــة قولــه إنهـــا ليست ممكنــة فقط، ولكنها أيضًا مرغوب فيها. وبعبارة أخرى ليس الدين مـستقلاً تمامًا عن الأخلاق فحسب، ولكنه كذلك معاد لها. أما بخصوص أفكـار لامتـرى الأخلاقية فيـدل على طبيعتها دلالة كافية عنوان كتابه "فن التمتع أو مدرسة اللـذة" L`art de jouir ou l`ecole de la volupte[١]. فلم تكن لديه المُثل الأخلاقية التى لدى ديدرو. ومن قبيل الصدفة أن هذا الكتاب لم يكن إلا واحدًا من عدة كتب نشرت فى القرن الثامن عشر ومثلت وجهات نظر الدائرة المسماة "الفاسقون" libertines رغم أن وجهات النظر تدرجت من الإلحاح على اللذة الحسية التى كانت السمة المميـزة للامترى إلى برامج استمتاع أكثر تهذيبًا وعقلانية.

(ب) كان التأثير الذى مارسته كتابات لامترى كبيرًا. ولكن العرض الرئيسى للموقف المادى كان كتاب "نظام الطبيعة أو قـوانين العـالم الفيزيقـى والعالم الأخلاقى" (١٧٧٠) Systeme de la nature ou des lois du mon de physique et du monde morale لبارون بول فون دولباك (هولبـاخ) Baron Paul von Holbach (١٧٢٣ - ١٧٨٩). ولد فى ألمانيا وأقام فى باريس وعُرف باسم دولباك (هولباخ). كان بيته مكان لقـاء "للفلاسـفة" حيث كان يستضيفهم بارون وزوجته بسخاء، تلك الزوجة التى تصادف أنها لم تكن تتعاطف مع فلسفة زوجها. وقد شارك هيوم، أثناء وجـوده فى باريس، فى هذه الاجتماعات، رغم أنه لم يكن يميل لإلحاد دولبـاك (هولباخ) الدوجماطيقى. وقد عبر عن ارتباطه بالبارون، ولكنـه كـان

(1) L`art de jouir ou l`ecole de la volupte, 1751.

يفضل من بين أعضاء الدائرة دالمبير. على كل حال إن هوراس وولبول Horace Walpole الذى لم يحب الفلاسفة قد لاحظ فى خطاباته[1] أنه كف عن الذهاب إلى مآدب العشاء لدى دولباك (هولباخ)، فهى "هراء فى هراء، أحب اليسوعيين أفضل من الفلاسفة".

يرى دولباك (هولباخ) أن ديكارت كان مخطئًا فى اعتقاده أن المادة جامدة فى ذاتها بحيث يلزم إضافة الحركة لها من الخارج إذا جاز التعبير. فالحركة تنبع بالضرورة من ماهية المادة، أى من طبيعة الذرات التى تتكون منها الأشياء فى نهاية الأمر. كذلك كان ديكارت مخطئًا فى الاعتقاد بأن المادة هى قطعة واحدة ومن نفس النوع. إن مبدأ اللامتمايزات لدى ليبنتس يحتوى على صدق أكثر بكثير من تصور ديكارت عن تجانس المادة. وهناك أنواع متباينة من الحركة، ولكل شىء قوانين حركته التى لا مفر من إطاعتها.

والأشياء كما نعرفها - تجريبيًا - تحتوى على تنظيمات متباينة للذرات، ويأتى سلوكها مختلفًا حسب بنياتها المتعددة. ففى كل مكان نجد ظواهر الجذب والتنافر، ولكن فى المجال البشرى تأخذ هذه صورة الحب والكراهية. علاوة على ذلك يجاهد كل شىء كى يحافظ على بقاء وجوده. والإنسان بالمثل يجبر على ذلك بموجب حب الذات أو المنفعة الذاتية. ولكن لا ينبغى اعتبار أن ذلك يستبعد الاهتمام بصالح المجتمع؛ لأن الإنسان موجود اجتماعى، والاهتمام المنطقى بإرضاء الذات وتحقيق رفاهيتها يكون بالارتباط مع الاهتمام بالرفاهية العامة. كان دولباك (هولباخ) متطرفًا فى الأخذ بالمادية والحتمية، ولكنه لم يقصد بأن يدافع عن حياة الأنانية. وبوصفه إنسانًا كان معروفًا بأن له أخلاقًا إنسانية وخيرة. ومن بين الأعمال الغفل من اسم المؤلف التى نسبت له نجد "النظام الاجتماعى أو المبادئ الطبيعية للأخلاق وللسياسة" (لندن ١٧٧٤) Systeme sacial ou principes naturels de la morale et de la politique و "الأخلاق الكلية" (أمستردام ١٧٧٦) La morale universelle.

---

(1) VI, 370.

إن نظرية النظام المحدد للطبيعة حيث لا تكون الحركة عنصرًا غريبا، بل خاصية جوهرية للأشياء بدت لدولباك (لهولباخ) أنها تعلن استبعاد أى حاجة لافتراض الله أو أى موجود أو موجودات علوية. إن ترتيب أو نظام العالم ليس نتيجة خطة إلهية، ولكنه من طبيعة الأشياء ومن قوانينها المحايثة. بيد أن دولباك (هولباخ) لم يكتف بأى حال بأن يصرح بإيمانه باللا أدرية وبأن يقول إن الفرض الدينى كان غير ضرورى كما قال عنه هيوم. ففى رأيه أن الدين كان عدوًا للسعادة الإنسانية والتقدم. وقد أعلن فى فقرة مشهورة فى الجزء الثانى من "نظام الطبيعة" أن الجهل والخوف اخترعا الآلهة، وأن الوهم والحماسة والخداع قد زينت أو شوهت الصور المكونة عنها، وأن الضعف يعبدها، وأن السذاجة تحفظها، والطغيان يدّعم الإيمان من أجل أغراضه الخاصة. إن الإيمان بالله، بعيدًا عن أن يجعل الناس سعداء، يزيد قلقها وخوفها.

وبالتالى إذا استطعنا أن نطيح بالدين، الأداة القوية للطغيان السياسى، سيكون من السهل أن نضمن تطوير نظام اجتماعى عقلى يحل محل النظام المسئول عن المعاناة الكبيرة، والبؤس. لقد جاهر دولباك (هولباخ) فى كتاباته بشجب النظام القديم[1] بصورة أكثر صراحة مما كان معتادًا بين زملائه، غير أنه رفض الثورة من حيث إنها حل للمشكلات السياسية، وأعلن فى كتابه "النظام الاجتماعى" أن الثورة أسوأ من المرض الذى يُفترض الشفاء منه.

يُقال أحيانًا إن هولباخ ربط فى كتابه "النظام الاجتماعى" ميول كتّاب التنوير الفرنسى المختلفة، وتطرف فى ذلك. وهذا صحيح بلا شك إلى حد ما. بيد أن أفكاره كانت متطرفة جدًا كما يرى كثير من زملائه الفلاسفة. ف "فولتير" ، مثلاً، قلّل من شأن العمل بسبب إلحاده. وفى ألمانيا، لفت فرديرك الأكبر الانتباه إلى ما نظر إليه على أنه تناقض فظيع. إن الموجودات البشرية، كما يرى هولباخ، تخضع

---

(١) النظام القديم هو نظام الحكم فى فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩ (المترجم).

للحتمية مثل الأشياء الأخرى. ومع ذلك فإنه لم يتردد فى أن يقلّل من شأن الكهنة، والحكومات بألفاظ انفعالية، ويطالب بنظام اجتماعى جديد، على الرغم من أن طريقة الحديث هذه ليس لها معنى إذا لم يكن الناس أحرارًا، ونثنى عليهم، أو نلومهم بسبب أفعالهم.

وأخيرًا، ثمة تقدير غالبًا ما يرد لعمل هولباخ من جهة مختلفة تمامًا. ف "جوته" يتحدث فى مؤلفه "الشعر والحقيقة" (الكتاب الحادى عشر) عن دراساته فى ستراسبورج، ويرى أنه هو وأصدقاؤه، كانت لهم، بعيدًا عن حب الاستطلاع، وجهة نظر عن كتاب "نظام الطبيعة". "إننا لا نستطيع أن نتصور إلى أى مدى يمكن أن يكون كتاب ما خطيرًا. لقد بدا لنا كئيبًا، مظلمًا، وأشبه بجثمان حتى إنه كان من الصعب علينا أن نتحمل وجوده، وارتجفنا أمامه كما لو كنا أمام شبح" . لقد بدا عمل هولباخ بالنسبة لجوتة أنه حرم الطبيعة والحياة من كل ما هو نفيس وله قيمة.

(ج) ويمكن أن نجد تعبيرات فجة عن المذهب المادى بصفة خاصة فى كتابات "بيير جان كابانيس" P.J.G. Cabanis (١٧٥٧ – ١٨٠٨)، وهو فيزيائى، ومؤلف كتاب "العلاقات بين ما هو طبيعى وما هو أخلاقى فى الإنسان" . لقد أوجز وجهة نظره عن الإنسان فى كلمات هى: الأعصاب – تلك هى الإنسان بأسره، وأعلن أن المخ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد الصفراء. وبناء على ذلك، هناك مجموعات بسيطة مختلفة من الإفرازات، ويصعب إلى حد ما أن نقرر أيًا منها التى لها قيمة الصدق العظمى. ومع ذلك، سيكون من المضلل أن نفترض أنه يمكن تقييم التنوير الفرنسى كله على ضوء التوكيدات الفجة التى أكدها الماديون مثل كابانيس. إننا نفقد دلالة تيار التفكير المادى نفسه بالفعل إذا لفتنا الانتباه ببساطة إلى صنوف الفجاجة هذه؛ لأن أهميتها تكمن فى جانبها البرنامجى، وليس فى الدوجماطيقية التى عارضها دالمبير،

وآخرون. وأعنى أن أهميتها طويلة المدى تكمن فى برنـــامج لدراســة العلاقات بين الظواهر الفسيولوجية، ولا تكمن فى الـــرد الـــدوجماطيقى للظواهر النفسية إلى الظواهر الفسيولوجية.

(د) يمكن أن نجد بوضوح تعبيرات فجة عن المادية فى كتابات بيير جـــان جورج كابـــانيس (١٧٥٧ – ١٨٠٨) Pierre Jean Georges Cabanis، وهو طبيب ومؤلف "العلاقات بين ما هو طبيعى وما هو أخلاقـــى فـــى الإنسان" Rappors du physique et du moral de l`homme. وقد أوجـــز وجهة نظره عن الإنسان فى الكلمات الآتية: "الأعصاب – هذا هو كـــل الإنسان" ، وأعلن أن "المخ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء" . وفى هذه الحالة قد يعتقد المرء أن هناك مجـــرد مجموعـــات مختلفـــة مـــن الإفرازات، ومن الصعب إلى حد ما أن نقرر أيها يمتلك القيمـــة الحقـــة الأعظم. ومع ذلك فقد يكون مضللاً أن نوحى بأن التنوير الفرنسى كلـــه ينبغى أن يقيّم فى ضوء التوكيدات الفجة مـــن قبـــل المـــاديين أمثـــال كابانيس. وفى الحقيقة إننا نخفق فى فهم دلالة تيار الفكر المادى ذاته إذا التفتنا إلى هذه الفجاجات ليس غير. ذلك أن أهميته تكمن فـــى مظهـــره البرنامجى أحرى من أن يكون فى الدوجماطيقية التى اعتـــرض عليهـــا دالمبير وآخرون. بعبارة أخرى إن أهميته الممتدة تكمن فـــى مظهـــره كبرنامج لدراسة العلاقات بين الظواهر الفسيولوجية والظواهر النفـــسية وليس رد النفسى إلى الفسيولوجى بصورة دوجماطيقية.

احتج كابانيس بأن تركيزه على الأسس الفسيولوجية للحياة النفسية لا ينبغـــى أن يحمل على أنه يتضمن المادية الميتافيزيقية. فبخصوص العلل النهائية أعلن اللا أدرية. ولكنه رأى أن الأخلاقية ينبغـــى أن تنفـــصل تمامًـــا عـــن الافتراضـــات الميتافيزيقية واللاهوتية المسبقة، وأن تقوم على أساس ثابت فى الدراســـة العلميـــة للإنسان. وكانت إحدى مساهماته فى دراستها هى إلحاحه على وحدة حياة الإنسان.

فمن غير الملائم، مثلاً، القول مع كوندياك بمنح التمثال هذا الحس أو ذاك. فالحواس لا يتوقف بعضها على بعض فقط، وإنما ترتبط كذلك جوهريًا بالوظائف العضوية.

٣ - يقيم ديدرو رأيه على أنه فى ظروف معينة ليس أضيع من الانشغال بالمنهج. وقد قال إن هذا صحيح عن التاريخ الطبيعى بصفة عامة وعن علم النبات بصفة خاصة. وهو لم يعلن بالطبع أن أى علم يمكن أن يدرس بنجاح بالأسلوب الاتفاقى الخالص. إن ما عناه هو أننا ببساطة نضيع الوقت إذا انشغلنا باكتشاف منهج كلى يصبح تطبيقه ممكنًا على كل العلوم. فمن العبث مثلاً افتراض أن المنهج المتبع فى الرياضيات يمكن تطبيقه أيضًا فى علم النبات. فصورة المنهج والترتيب المنهجى الملائم لدراسة علم النبات يلزم أن يكون مستمدًا من السمة الخاصة بالمادة موضوع هذا العلم.

كان ديدرو فى صياغة وجهة النظر هذه متأثرًا إلى حد ما بالمجلدات الأولى لكتاب بوفون Buffon "التاريخ الطبيعى العام والخاص" (١٧٤٩ - ١٧٨٨) Histoire naturelle generale et particuliere.

(أ) فى تأملاته التمهيدية فى الكتاب المذكور الآن يؤكد جورج - لوى لوكليرك دى بوفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) Georges-Louis Leclerc de Buffon أنه لخطأ كبير أن نصوغ منهجًا واحدًا مثاليًا، وأن نحاول بعد ذلك إدخال كل فروع البحث العلمى قسرًا فى نطاق هذا المنهج. مثال ذلك فى الرياضيات نحن نثبت بوضوح معانى الرموز التى نضعها، ويمكننا أن نمضى استنباطًا موضحين بالتدريج ما تتضمنه نقطة بدايتنا، ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك عندما نكون بصدد الطبيعة القائمة، وليس كما فى الرياضيات بصدد تصوراتنا أو معانى الرموز كما نحددها نحن. فالصدق مختلف فى الرياضيات عنه فى العلوم الطبيعية؛

ففى هذه الأخيرة يلزم أن نبدأ بملاحظة الظواهر وعلى أساس من الملاحظة فقط يمكننا أن نصوغ نتائج عامة بمعاونة قياسات التمثيل. وفى النهاية نستطيع أن نرى كيف ترتبط معًا وقائع جزئية وكيف نتمثل الحقائق الكلية فى هذه الوقائع الجزئية. ولكننا لا نستطيع أن نستخدم المنهج الاستنباطى الخاص بالرياضيات. لقد كان بوفون يعمل حارسا للحديقة الملكية، ويتضح حقيقة أن ما يقوله ينطبق بقوة فى حقل علم النبات.

إن رفض بوفون لأى تصور صارم عن منهج واحد مثالى يمكن تطبيقه بصفة كلية قد صاحبه رفض لفكرة أن الكائنات العضوية تقع فى فئات وأنواع محددة بوضوح ومنفصلة بعضها عن بعض بحدود ونهايات صارمة. وقد كان ايفن لينيوس Even Linnaeus على خطأ بهذا الصدد فى دراساته عن علم النبات. ذلك أنه اختار بصورة تعسفية خصائص معينة لنباتات كمفتاح للتصنيف، فى حين أننا لا نستطيع أن نفهم الطبيعة على هذا النحو. فى الطبيعة هناك اتصال وهناك تحولات متدرجة، وليس أنواع ثابتة بشدة[١]. وبمعنى آخر، لقد أحل بوفون سلسلة الفئات التى تُفهم الأعضاء فى كل منها وفقًا لقرابة ملاحظة محل فكرة تدرج أو تسلسل هرمى لفئات محددة بشدة. إنه لم يرفض فكرة الفئات أو الأنواع بأسرها. بيد أن النوع هو مجموعة من الأعضاء التى يشبه كل منها الآخر، بسبب خصائص ملاحظة، أكثر من أن تشبه أشياء أخرى. وإنه لخطأ أن نفترض أن تصنيفاتنا تعبر عن الوعى بماهيات ثابتة. إننا نستطيع أن نقول، إذا شئنا، إن بوفون فهم التصنيف عن طريق ما أسماه لوك "الماهية الاسمية" . بيد أن هدفه العظيم هو أنه يجب علينا أن نتتبع الطبيعة من حيث إنها ملاحظة، ونجعل مفاهيمنا عن الفئة مرنة، بدلاً من أن نبنى خطة تصورية ثابتة، ونجبر الطبيعة على أن تلائمها وتتفق معها. إننا إذا لم نهتم إلا بأفكارنا، أو بتعريفات ومضامينها , فإن الإجراء الأخير سيكون ملائمًا.

---

(١) إلى هنا ينتهى الجزء الذى قام بترجمته المرحوم الدكتور حبيب الشارونى، وقد أكمل الزميل الدكتور محمود سيد أحمد بقية الكتاب (المراجع).

لكننا نهتم، فى علم النبات مثلاً، بمعرفة الحقيقة الواقعية، ولا نهتم بنسق مثالى يشبه نسق الرياضيات.

وقد نكون على حق حين نقول إن آراء بوفون ساعدت على إعداد الطريق لنظرية التطور على نحو ما. ومع ذلك، لسنا على حق أن نستنتج من فكرته عن سلسلة الأنواع أنه هو نفسه دّعم هذه النظرية. فلقد تصور، بالفعل، أنواعًا عديدة من الكائنات الحية خرجت إلى حيز الوجود فى سلسلة متصلة من حيث إن ظروفًا خارجية تجعل البقاء على قيد الحياة أمرًا ممكنًا. غير أنه لم يقل إن نوعًا ما يتحول إلى نوع آخر. فقد تصور، بالأحرى، نوعًا من النموذج المثالى للشىء الحى، يمثل وحدة الخطة الإلهية، يمكن أن يأخذ عددًا لا متناهيًا من الصور أو الأشكال العينية. وحتى على الرغم من أن هذه الأنواع العينية ليست ثابتة، فإن خلق كل منها هو فعل خاص.

(ب) كما نجد فكرة السلسلة فى كتابات جان - بابتست روبنيه Jean-Baptiste Robinet (١٧٣٥ - ١٨٢٠). فالطبيعة عنده تواجهها مشكلة تحقق الوظائف الحيوية الثلاث الخاصة بالتغذية، والنمو، والتكاثر على النحو الممكن الأكثر كمالاً، وهذه الوظائف توجد فى المادة بمعنى ما. وحل الطبيعة لهذه المشكلة يوجد فى الإنسان، الذى هو، بالتالى، نهاية السلسلة فيما يتعلق بالعالم المادى. غير أننا نستطيع أن نتصور تحررًا تدريجيًا للنشاط، الذى هو سمة أساسية للجوهر، من المادة، والاعتماد على الأعضاء المادية. ويؤدى بنا هذا التصور إلى فكرة الذكاء الخالص.

(ج) ومع ذلك، ثمة صعوبات ملحوظة فى نظرية سلسلة خطية خالصة. ونجد شارلز بونيه Charles Bonnet (١٧٢٠ - ١٧٩٣) يفترض أن الطبيعة قد تنتج خطوطًا أساسية مختلفة فى السلسلة، التى هى نفسها تنتج خطوطًا تابعة. ونجد عند عالم الطبيعيات، والرّحالة الألمانى بيتر سيمون بالاس Peter Simon Pallas (١٧٤١ - ١٨١١) مماثلة الشجرة ذات الأفرع المختلفة. ولهذا فإننا نجد عند بوفون نفسه مماثلة الشبكة.

٤ – ولا يمكن أن يُعد روجر جوزيف بوسكوفتش (١٧١١ – ١٧٨٧) أحد فلاسفة عصر التنوير، إذا كنا نعنى بعصر التنوير حركة من حركات التفكير التى تعارض كل دين يفوق ما هو طبيعي. بيد أن المصطلح يجب ألا يُستخدم ببساطة بهذا المعنى المقيد. حقًا، إننا نعالج الآن التنوير الفرنسى، ولم يكن بوسكوفتش، الذى ولد فى راجوسا Ragusa، فرنسيًا. لكنه عمل مديرًا للبصريات فى الملاحة البحرية فى باريس لمدة عشر سنوات، وعلى أية حال، هذا هو الموضع الأكثر ملاءمة لتقديم بعض الملاحظات عنه.

عُين بوسكوفتش أستاذًا للرياضيات فى المعهد الرومانى (وهو الآن الجامعة الجريجورية) فى عام ١٧٤٠، ونشر مقالات فى موضوعات رياضية وفلكية متنوعة عندما كان يشغل هذه الوظيفة. ونشر مؤلفه "الفلسفة الطبيعية" عام ١٧٥٨ فى فيينا. وعندما كان مقيمًا فى إنجلترا انتُخب عضوًا فى الجمعية الملكية، ودعته هذه الجمعية فى عام ١٧٦٩ ليقوم برحلة إلى كاليفورنيا ليراقب عبور كوكب الزهرة، على الرغم من أن قبول الدعوة رُفضت لأن الحكومة الإسبانية طردت اليهود من مقاطعاتها. وبعد أن عاد إلى إيطاليا من باريس فى عام ١٧٨٥ نشر مؤلفه "مباحث جديدة فى البصريات والفلكيات من وجهة جديدة تمامًا وغير مألوفة" فى خمسة مجلدات. ومن بين أعماله الأخرى نذكر مؤلفه "المبادئ العامة للرياضيات" (عام ١٧٥٤).

يرى بوسكوفتش أنه ليس هناك ما يُسمى بالاتصال الفعلى بين جسمين. ولابد أن يبين تأثير نظرية نيوتن عن الجاذبية أن الفعل بعيد. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نفترض أن الحركة أو الطاقة تنتقل عن طريق الاتصال المباشر. ويجب علينا، بدلاً من ذلك، أن نسلّم بالذرات التى تجذب وتطرد بعضها بعضًا. إن لكل ذرة موضعًا فى المكان، وكل منها تمتلك قوة ممكنة؛ بمعنى أن ذرتين تجذبان أو تطردان بعضهما بعضًا. وبالنسبة لكل المسافات الأكبر من مسافة معينة، فإن

هذه القوة هى جذب يختلف باختلاف التربيع العكسى للمسافة، وفى حالة المسافات الأصغر، تكون القوة جذبًا فى حالة مسافة ما، وطردًا فى حالة المسافة الأخرى. بيد أنه لم يتم اكتشاف القوانين التى تحكم الجذب والطرد بعد، على الرغم من أنه، كما يرى بوسكوفتش، إذا قللنا المسافة بدون حد، فإن قوة الطرد تزيد بدون حد. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ذرتان فى اتصال مباشر على الإطلاق. إن هناك أنظمة للذرات بالتأكيد، بيد أنه لا يمكن أن يشغل نظام نفس المكان الذى يشغله نظام آخر؛ لأنه عندما يقترب نظام من نظام آخر، سيكون هناك حد يزداد عنده الطرد بين ذرات النظامين لدرجة أنه لا يمكن التغلب عليه. ولا داعى للقول إن بوسكوفتش لا يقرر أن الذرات هى الحقيقة الواقعية الوحيدة. فهو يتحدث، ببساطة، عن الأجسام، ويمضى ليبيّن كيف أن نظريته عن المذهب الذرى الدينامى يمكن تطبيقها على مشكلات الميكانيكا والفيزياء.

٥ – لقد دفعت فكرة التقدم الموسوعيين وشجعتهم، كما تظهر فى نمو العلوم، وفى تحرر من الخرافة يناظر هذا النمو. وصاحب نمو التسامح، والإصلاح السياسى والاجتماعى التنوير العقلى. كما وجدت فكرة التقدم مكانًا فى نظريات مجموعة الاقتصاديين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الذين يُعرفون ب "الفيزوقراطيين" . وقد اخترع ديبودى نيمور Dupont de Nemours (١٧٣٩ – ١٨١٧) هذا الاسم، وهو ينتمى إلى المجموعة. وقد وصف الفيزوقراطيون أنفسهم بأنهم اقتصاديون، بيد أن اسمهم الخاص (المكون من كلمتين يونانيتين هما: الطبيعة، وحكم) مناسب؛ لأنه يلفت الانتباه إلى مبدأهم الأساسى: وهو أن هناك قوانين اقتصادية طبيعية، وأن التقدم الاقتصادى يعتمد على عدم السماح بأن يُطلق لهذه القوانين العنان كاملاً.

وينجم عن هذا الموقف أن تتدخل الحكومة بأقل قدر ممكن فى الشئون الاقتصادية. ويقوم المجتمع على عقد بمقتضاه يخضع الفرد لتحديد حريته الطبيعية من حيث إن ممارستها لا تطابق حقوق الآخرين. ويجب على الحكومة أن تقصر مهمتها على ضمان تنفيذ العقد. وإذا حاولت أن تتدخل فى مجال الاقتصاد، بتقييد المنافسة، مثلاً، أو بتدعيم صنوف من الامتيازات والاحتكارات، فإنها تحاول أن تتدخل فى عمل "القانون الطبيعى". ولا يمكن أن يأتى خير من هذا التدخل: فالطبيعة تعرف ما هو أفضل وأحسن.

ولا يعنى هذا أن الفيزوقراطيين هم ديمقراطيون متحمسون؛ بمعنى أنهم مدّعمون متحمسون لفكرة الحكم الشعبى. فهم، على العكس، يميلون إلى النظر إلى الأرستقراطية المستنيرة على أنها وسيلة لتدعيم سياستهم. إن نظريتى عدم التدخل، ودعه يعمل، مناسبتان، بالفعل، لأن يستخدموهما بمعنى ثورى من حيث إنهما جزء من المطالبة العامة بالحرية، وهما تستخدمان كذلك بالفعل. بيد أنه لا يمكن أن نسمى "كيناى"، أو "ترجو"، مثلاً، مدافعين عن ثورة، أو عن استبدال الحكم الملكى بالحكم الشعبى.

(أ) درس فرانسوا كيناى (١٦٩٤ - ١٧٧٤) الطب والجراحة، وأصبح طبيبًا ل "لويس الخامس عشر". بيد أنه كرس نفسه، عندما كان فى البلاط، لدراسة الاقتصاد، وتجمعت حوله، و"جان دى جورناى" (١٧١٢ - ١٧٥٩) مجموعة الفيزوقراطيين. كتب كيناى بعض المقالات عن المسائل الاقتصادية للموسوعة. كما أنه نشر، من بين كتابات أخرى، مؤلفه "القواعد العامة للتوجيه الاقتصادى لمملكة زراعية" (عام ١٧٥٨)، ونشر فى العام نفسه مؤلفه "تصنيف اقتصادى مع شرحه، أو ملمح من الاقتصاديات الملكية لسيلى".

تعتمد الثروة الوطنية، كما يرى كيناى، على الإنتاج الزراعى. والأعمال المنتجة بحق هى فقط تلك الأعمال التى تزيد كمية المواد الخام. وتعتمد الثروة

الوطنية على زيادة هذه المنتجات على تكاليف إنتاجها. ولا يعطى التصنيع، والتجارة إلا أشكالاً جديدة للثروة المنتجة (تشمل المواد الخام المعادن مثلاً) وينقلان الثروة من يد إلى أخرى. ومن ثم فإنهما "غير مثمرين"، أو "غير منتجين"، على الرغم من أن ذلك لا يعنى أنهما غير مفيدين.

ومن ثم فإن مصلحة المالك والمجتمع واحدة. وكلما كان الإنتاج الزراعى كبيرًا، فإن الثروة الوطنية ستكون كبيرة. أو على حد تعبير كيناى كلما كان المزارعون فقراء، فإن المملكة ستكون فقيرة، وكلما كانت المملكة فقيرة، فإن الملك سيكون فقيرًا. ومن ثم فإن زيادة صافى المنتج هى هدف عالم الاقتصاد العملى. إن التجارة توزع الثروة، بيد أن التجارة، والتصنيع يحققان مكاسبهما على حساب الأمة، ويتطلب الصالح العام أنه يجب تقليل هذا الإنفاق بقدر المستطاع. وتعتمد إيرادات الدولة على صافى المنتج للعمال الزراعيين، ويجب إعفاؤهم من ضريبة الأرض.

ولا يشترك كل الفيزوقراطيين فى التشديد على الإنتاج الزراعى على حساب الصناعة والتجارة؛ بيد أنها خاصية تميز بعض أعضاء هذه المجموعة الشهيرين. لقد كان لدى آدم سميث، الذى عرف كيناى أثناء زيارته لباريس فى عام ١٧٦٤ – ١٧٦٦، فكرة حسنة عنه، لكن على الرغم من أنه تأثر بالفيزوقراطيين إلى حد ما، فإنه لا يوافق على وصف الصناعة والتجارة بأنهما "غير منتجتين" .

(ب) درس "آن روبرت تورجو" ، بارون لون (١٧٢٧ – ١٧٨١) الكهنوت فى البداية، لكنه ترك هذه الدراسة قبل أن يُرسّم كاهنًا، ثم شغل وظائف برلمانية وإدارية. وقد كان صديقًا ل "فولتير" ، كما أنه عرف كيناى، وجورناى، وديبودى نيمور، واقتصاديين آخرين من مدرسة الفيزوقراط. وإلى جانب اهتمامه بإصلاحات اقتصادية عملية، فإنه كتب عددًا من المقالات، والبحوث، كان بعضها ل "الموسوعة" . وكتب مؤلفه "رسائل فى حرية تجارة الغلال" فى عام ١٧٧٠، ونشر فى عام ١٧٧٦،

مؤلفه "تأملات فى تكوين وتوزيع الثروات" ككتاب منفصل، الذى ظهـر أولاً فى مجلة فى عام ١٧٦٩ – ١٧٧٠. وعُـين، فـى عـام ١٧٧٤، وزيرًا للملاحة، وعُين بعدها بفترة وجيزة مراقبًا عامًا للحسابات. واهتم فى الوظيفة الأخيرة، وهى وظيفة وزير للمالية، بالاقتصاد، ونجح فـى زيادة الرصيد الوطنى. وحظى فى البداية بتدعيم الملك، بيد أن خططـه الخاصة بإلغاء الامتيازات، وإخضاع جميع الطبقات لـدفع الـضرائب، وحرية التجارة فى الغلال جلبت عليه أعداء كثيرين، بينما نالت خططه الخاصة بنظام تربوى، وتخفيف الفقر استحسانًا كبيرًا من جانب الملـك. وأُجبر فى النهاية على أن يستقيل فى عام ١٧٧٦. وكرس بقية حياتـه لدراساته.

وشارك تورجو، كاقتصادى، كيناى فى أفكاره عن الأرض من حيـث إنهـا المصدر الوحيد للثروة، وعن الحرية الكاملة فى الصناعة، والتجارة. غير أنه كـان أكثر من اقتصادى. ففى مقالته عن الوجود التى كتبها فى الموسوعة، مثلاً، طـوّر تأويلاً وضعيًا. فالمعطى هو كثرة من الظواهر، علاقتها المتبادلة متغيرة باستمرار. ومع ذلك توجد علاقات التساوى المستمرة بصورة نسبية فى مجموعـات معينـة. وإحدى هذه المجموعات هو ما نسميه الذات، أو الأنا، وهى مجموعة جزئية مـن الإدراكات ترتبط بإدراكات، أو مشاعر اللذة والألم. وتأكيد وجود العالم الخـارجى هو تأكيد أن مجموعات الظواهر الأخرى، المعطاة مباشرة، أو المسلم بها، تـرتبط بالذات فى علاقات مكانية أو علّية. وبذلك، فإن الوجود يعنى بالنسبة لنا الوجود من حيث إنه ذات، أو بالنسبة لذات فى نسق العلاقات المكانية والعلّية. والسؤال مـاذا يكون الوجود فى ذاته، أو ماذا تكون الأشياء الموجودة بصرف النظر عـن نـسق العلاقات المكانية – الزمانية، والعلية، ليس سؤالاً نحن مؤهلون لأن نجيب عنـه. وبمعنى آخر نحن لا نستطيع أن نحل المشكلات الميتافيزيقية. فالعلم يهتم بوصـف الظواهر، ولا يهتم ب "المسائل النهائية" .

إن تورجو ذو أهمية فى تطوير التأويل الوضعى للتاريخ. فثمـــة تقـدم فـــى تاريخ الإنسان من حيث إنه يتميز عن تاريخ الحيوان؛ بمعنى أن الإنجازات العقلية لجيل ما يتولاها الجيل الذى يأتى بعده، أى أنه يوسّعها ويتجاوزها. ونحن نـستطيع أن نجد، بالفعل، فى كل فترة ثقافية نموذجًا متكررًا. بيد أن التقدم العقلـــى للجـــنس البشرى يمر بثلاث حقب أساسية بوجه عام هى: الحقبة الدينية، والحقبة الفلـسفية، أو الميتافيزيقية، والحقبة العلمية[1]. وفى هذه الحقبة الثالثة تنتصر العلوم الطبيعيـــة والرياضية على الميتافيزيقا النظرية التأملية، وترسى الأساس لتقدم علمـــى أبعـــد، ولأشكال جديدة للحياة الاجتماعية والاقتصادية، وبذلك، استبق تورجو تأويل التاريخ الذى قدمه "أوجست كونت" فى القرن التالى. وعلى الرغم من أنه يُصنف مع كيناى والفيزوقراطيين الآخرين من وجهة نظر الاقتصاد، فإنه يمكـــن أن يُـــصنف مـــع محررى "الموسوعة" ، أعنى مع دالمبير، وديدرو، من وجهة النظر الفلسفية الأكثر اتساعًا.

٦ – وغالبًا ما يرتبط عصر التنوير فى فرنسا بالمذهب المادى الفج، وعلـــم الجدل اللادينى لأناس مثل هلفسيوس، ولامترى , وهولباخ. وهذا هـــو، بالتأكيد، جانب حقيقى وفعلى من الفلسفة الفرنسية فـــى القـــرن الثـــامن عشر، بيد أن روح الحركة قد مثّلها بصورة أفضل أناس مثل: دالمبير، وديدرو، وتورجو الذين كفوا عن صنع تصريحات دوجماطيقيـــة عـــن الحقيقة النهائية، ونظروا إلى التقدم العلمى، ونمو التسامح علـــى أنهمـــا يجلبان أشكالاً جديدة، وأكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والسياسية. لقـــد ساعدت الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، بدون شك، على إعداد الطريق للثورة؛ بيد أن الفلاسفة أنفسهم لم يكونوا يهـــدفون إلـــى ثـــورة

---

(١) يذكرنا هذا بما ذهب إليه "أوجست كونت" الذى يرى أن التفكير الإنسانى مرَّ بثلاث مراحـــل: المرحلـــة اللاهوتية (الدينية)، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية (العلمية). ولم يعـــد للمرحلـــة الأولـــى والثانية وجود (المترجم).

دموية، وإنما كانوا يهدفون إلى نشر المعرفة، وإلى الإصلاح الاجتماعى من خلال نشر المعرفة. ولا أعنى التلميح بأن الرؤية الفلسفية "للفلاسفة"[١] كافية، أو أننى أتفق مع وجهة نظرهم التى تعارض الميتافيزيقا. وفى الوقت نفسه، من الخطأ أن ننظر إليهم فى ضوء المادية الدوجماطيقية لكتاب معينين. فالقيام بذلك هو، كما أشرنا من قبل، التغاضى عن الجانب البرنامجى من أعمالهم، أعنى برنامج مدّ أو توسيع مجال المعرفة التى نتحقق منها تجريبيًا بقدر ما تمتد. فلقد تطلعوا إلى نمو السيكولوجيا التجريبية، والبيولوجيا مثلاً، وإلى تطوير الدراسات الاجتماعية، وتطوير الاقتصاد السياسى. وترك المثاليون فى القرن التالى ضرورة التوفيق بين الرؤية الدينية، والميتافيزيقية، والعلمية. غير أن هذا المثال يفترض مسبقًا وجود الرؤية العلمية والوضعية، ويُعد فلاسفة القرن الثامن عشر ذوى أهمية ملحوظة من حيث إنهم ساعدوا على إنتاجها. ولا تدعو الرؤية العلمية إلى النفى أو الإنكار، كما يرى مثاليو القرن الثامن عشر، بل إنها تدعو إلى التعديل عن طريق إدماج فى تأليف أكثر اتساعًا. وعما إذا كانوا قد نجحوا فى تقديم هذا التأليف، فإن هذه مسألة أخرى بالتأكيد.

---

(١) كلمة الفلاسفة مكتوبة بالفرنسية Philosophes، وهو مصطلح كان يطلق على فلاسفة الموسوعة مثل فولتير، وديدرو... إلخ، الذين قادوا حركة التنوير فى فرنسا تمييزًا لهم عن الفلاسفة المحترفين Phiosophers (المترجم).

الفصل الثالث

روســو (١)

حياته وكتاباته – مساوئ الحضارة – أصل التفاوت
– ظهور نظرية الإرادة العامة – فلسفة الشعور عند روسو.

١ – ولد جان جاك روسو فى جنيف فى الثامن والعشرين من شهر يونيــو عام ١٧١٢، وهو ابن صانع ساعات. وفى عام ١٧٢٥ عمل صبيًا عند نقاش لمدة خمس سنوات، غير أنه هرب بعد فترة وجيزة. وسلمه قسيس "كونفجنون"، وهى قرية قريبة من جنيف، إلى السيدة دى فــارن، التـــى كان لها دور حاسم فى حياته بصورة واضحة. وتحت تأثيرهــا اعتنــق روسو الكاثوليكية، واُستقبل فى الكنيسة فــى "تــرن" Turin فــى عــام ١٧٢٨، فى ضيافة أشخاص يتفقهون فى الدين، وهى مؤسسة يقدم لنــا صورة عنها غير مستحبة فى كتابه "الاعترافات" وبعد فترة من التجوال والترحال،والوجود غير المستقر عاد والتقى ب "دى فارن" فـــى عــام ١٧٣١. ويصف حياته معها، التى كانت فى البداية فى شامبرى، وبعــد ذلك فى ليزشارمتس، بأنها حدث بارز ورائع. وحاول فى هذه الفترة أن يعوض بالقراءة نقائص تعليمه السابق غير المنتظم.

عمل روسو من عام ١٧٣٨ حتى عام ١٧٤٠ مربيًا لأبنـــاء "دى مـــابلى"، وتعرف إلى كونדياك عندما كان يشغل هذه الوظيفة. وفى عام ١٧٤٢ ذهــب إلـــى باريس، لكى ينتقل إلى البندقية فى عام ١٧٤٣، وعمل سكرتيرًا للــسفير الفرنـــسى

الجديد[1]، كونت دى مونتجيو. ولم يتفقا معًا، وطُرد روسو فى العام التالى لغطرسته، وعاد إلى باريس. وفى عام ١٧٤٥ قابل فولتير للمرة الأولى، ودعاه ديدرو فى عام ١٧٤٩ ليكتب مقالات عن الموسيقى للموسوعة. كما أنه عرف "صالون" هولباخ. وقدمت أكاديمية ديجون فى العام نفسه جائزة لأفضل مقال عن السؤال عما إذا كان تقدم الفنون والعلوم يساهم فى تطهير الأخلاق أو فى إفسادها. وفاز مقال روسو "مقال عن الفنون والعلوم" بالجائزة، ونُشر فى عام ١٧٥٠. وأصبح روسو شخصًا شهيرًا فى الحال. لكن لأنه استرسل فى الهجوم على الحضارة، وآثارها المفسدة على الإنسان، قوبلت آراؤه بمعارضة شديدة من "الفلاسفة"، ودار خلاف وجدال. وكان روسو فى طريقه إلى الانسلاخ الحاسم عن دائرة هولباخ. ومع ذلك، بقى صامدًا أمام المعارضة، وقرر أن يتنافس على جائزة أخرى قدمتها أكاديمية ديجون، وكانت هذه المرة عن السؤال: ما أصل التفاوت بين الناس، وعما إذا كان يجيزه القانون الطبيعى؟ ولم يفز "مقاله عن أصل التفاوت وأساسه بين الناس" بالجائزة، غير أنه نُشر فى عام ١٧٥٨. ويقدم لنا فى هذا المقال صورة الإنسان الطبيعى أو الإنسان فى حالته الطبيعة، أعنى صورة الإنسان الطبيعى، أو الإنسان فى حالة الطبيعة، أعنى صورة الإنسان عندما تجردت الحضارة من الزخارف تمامًا. إن الإنسان خيّر بطبيعته، بيد أن الحضارة جلبت معها التفاوت، وحشدًا من الشرور المتتابعة. وفى العام نفسه، ١٧٥٥، طُبع مقال روسو عن الاقتصاد السياسى فى الموسوعة، وفى عام ١٧٥٨ ظهر بصورة منفصلة بعنوان "مقال عن الاقتصاد السياسى". وظهرت فكرة الإرادة العامة فى هذا المقال لأول مرة.

اشمأز روسو من الحياة فى باريس، وهو اشمئزاز انعكس فى مقاليه الأولين. واتجه فكره نحو مدينته الأصلية. وبذلك ترك العاصمة الفرنسية، وذهب

---

(١) عُيّن روسو سكرتيرًا لقنصل فرنسا فى البندقية عام ١٧٤٣ وقدّم نفسه للسفير الذى وصفه "روسو" بأنه كان أميًا تقريبًا! واختلفا حول الرسوم التى تُدفع نظير استخراج الجوازات فعاد روسو عام ١٧٤٤ (المراجع).

إلى جنيف. واعتنق الدين المسيحى البروتستانتى[١]. ولا يعنى هذا التغيير أى تحول دينى فى واقع الأمر؛ لأنه إذا لم يكن لأصدقائه فى باريس أى تأثير عليه، فإنهم قوضوا إيمانه بالطقوس الكاثوليكية على الأقل. والسبب الرئيسى لعودته إلى المذهب البروتستانتى هو رغبته، كما يؤكد، فى أن يحصل على المواطنة الجنيفية (السويسرية) مرة أخرى. بيد أنه لم يمكث فى جنيف فترة طويلة، وعاد إلى باريس فى أكتوبر عام ١٧٥٤، وعند عودته أرسل نسخة من مؤلفه «مقال عن التفاوت»، عندما ظهر فى العام التالى (١٧٥٥)، إلى فولتير الذى كتب إليه يشكره على "كتابه الجديد الذى يهاجم فيه الجنس البشرى" .

وعاش روسو متقاعدًا فى مونتمورنسى منذ عام ١٧٥٦ حتى عام ١٧٦٢. وكانت هذه الفترة ذات نشاط أدبى عظيم. فقد كتب "رسالة إلى دالمبير عن المسرح" فى عام ١٧٥٨ ردًا على مقال فى الموسوعة فى جنيف انتقد فيه دالمبير الحظر الجنيفى للأعمال المسرحية. وشهد عام ١٧٦١ نشر روايته "إيلونيز الجديدة" . ولم يظهر فى عام ١٧٦٢ كتابه الشهير "العقد الاجتماعى" فحسب، بل ظهر كتابه "إميل"، كتابه عن التربية. وتشاجر روسو مع ديدرو فى هذا الوقت. ووجد انسلاخه الحاسم عن "الفلاسفة" تعبيرًا فى رسائله الأخلاقية، على الرغم من أنها لم تُنشر حتى عام ١٨٦١.

ونتيجة لنشر "العقد الاجتماعى" و "إميل" فى عام ١٧٦٢ اضطر روسو إلى اللجوء إلى سويسرا. غير أن رد الفعل على أعماله فى جنيف كان عدائيًا أيضًا، وفى عام ١٧٦٣ تنازل عن مواطنته الجينفية بصورة رسمية. وفى عام ١٧٦٥ رحل إلى برلين، غير أنه قرر فى الطريق أن يذهب إلى إنجلترا، وفى عام ١٧٦٦ عبر القناة مع ديفيد هيوم الذى قدم له ملجأ فى إنجلترا. ولا يمكن القول بأن زيارته كانت ناجحة تمامًا. فقد كان يعانى من هوس الاضطهاد، وأصبح مقتنعًا بأن هيوم متواطئ مع أعدائه. وغضب هيوم غضبًا شديدًا خاصة؛ لأنه اهتم بتدبير معاش

---

(١) الصحيح أنه عاد إلى البروتستانتية التى ولد عليها (المراجع).

ملكى لصديقه، ونشر تفسيره للحادثة فى لندن وباريس، وتغاضى عن أى نصيحة بما يخالف ذلك. وعاد روسو إلى فرنسا فى عام ١٧٦٦، واستقبله الأمير كونتى حيث نزل ضيفاً عليه. وفى عام ١٧٧٠، عاد إلى باريس، بعد تجولات متنوعة، وتغاضى عن واقعة مؤداها أنه كان عرضة لأن يُقبض عليه. بيد أن الشرطة تركته وشأنه، على الرغم من أنه كان قد تعرض لحملة من تشويه السمعة الأدبية، خاصة عن طريق جريم Grimm، وديدرو. وفى مايو عام ١٧٧٨ غادر إلى إرمنونفيل، حيث نزل ضيفاً على المركيز دى جيراردان، وتوفى هناك فى الثانى من شهر يوليو. ونُشر كتاباه "الاعترافات" و"أحلام متوحد جوال" غُفلاً (فى عامى ١٧٨٢-١٧٨٩). وظهر كتابه "نظرات فى حكومة بولونيا" فى عام ١٧٨٢.

إن شخصية روسو وحياته تقدمان مادة تكفى لعالم النفس. فبعض المتاعب والآلام ترجع، بالفعل، إلى صحة جسدية عليلة. فقد عانى من شكوى فى المثانة لمدة سنوات، ومن المحتمل أن يكون قد توفى من تسمم بولى. بيد أن التكيف الاجتماعى كان منذ البداية صعبًا بالنسبة له، وعلى الرغم من أنه كانت لديه القدرة على الحب والود، فإنه كان حساسًا وشكاكًا، ومتعصبًا حتى إنه لم يحتفظ بصداقات مستمرة. ومن حيث إنه شخص مولع بتحليل نفسه كثيرًا، فإنه فشل فى الغالب فى أن يفهم نفسه، أو الآخرين. ومن حيث إنه فيلسوف، فإنه، مع ذلك، كان صاحب مزاج انفعالى عالٍ، ولفت الانتباه إلى التوتر بين العاطفة والتفكير، أو القلب والعقل، الذى ظلمه. ومن حيث إن روسو رومانسى، وعاطفى، ويمتلك شعورًا دينيًا حقيقيًا مع إنه يتمركز حول الذات، ومختل من الناحية العقلية، فإنه ليس مدهشًا على الإطلاق أن ينسلخ عن الفلاسفة. ولقد حذر هولباخ هيوم من أنه يتأمل أفعى سريع الانفعال فى أحضانه. وأشار هيوم إلى روسو - فيما بعد - على أنه "الكائن الأكثر غرابة من كل الموجودات البشرية" على الرغم من أنه لاحظ - فيما بعد - أنه لم يشعر إبان مجرى حياته كلها، إلا بأن الحساسية وصلت لديه إلى درجة لا مثيل لها. لكن كل ذلك لا يؤثر على أهمية روسو فى تاريخ الفلسفة على الإطلاق [١].

---

(١) سنستخدم فى هذا الفصل والفصول القادمة اختصارات هى: .D.A بالنسبة ل "مقالات عن الفنون والعلوم"، و .D.I بالنسبة ل "مقالات عن أصل التفاوت"، و .D.P بالنسبة ل "مقالات عن الاقتصاد السياسى"، و .E بالنسبة ل "إميل" و .S.C بالنسبة ل "العقد الاجتماعى" (المؤلف).

٢ – "إنه مشهد نبيل وجميل أن نرى الإنسان ينتشل نفسه من العدم، إن جاز هذا التعبير، عن طريق مجهوداته الخاصة"[١]. وهذه الكلمات من بداية الجزء الأول من كتاب روسو "مقالات عن الفنون والعلوم". ومن الطبيعى أن نتوقع أن نجد أن هذه الكلمات يتبعها تفسير به ثناء على نعم الحضارة. ولو أن دالمبير هو الذى كتبها، مثلاً، فإن توقعاتنا ستتحقق بدون شك. بيد أن الأمر لم يكن كذلك فى حالة روسو. إذ إنه يخبرنا فى الحال أن "العقل، والبدن أيضا، لهما مطالبهما: ومطالب البدن هى أساس المجتمع، ومطالب العقل هى زخارفه"[٢]. ويمكن أن تؤخذ هذه الكلمات بمعنى غير ضار تمامًا بالفعل، حتى لو بدت أنها تتضمن أن تحقيق كل المطالب اللا بدنية لا تعدو أكثر من زخرف غير أساسى للمجتمع. بيد أننا نعلم فى الحال أن الفنون، والأدب، والعلوم تلقى أكاليل من الزهور على السلاسل التى تثقل صدور الناس وتجهدها بالإحساس بالحرية التى يبدو أنهم يولدون من أجلها. إن هذه "الزخارف" تجعلهم يحبون عبوديتهم. "إن الضرورة ترفع من شأن العروش، والفنون والعلوم تجعلها قوية"[٣].

وبذلك فإن الطريق مُعد لهجوم بليغ على ما يُسمى المجتمع المتحضر. ويلفت روسو انتباهًا خاصًا إلى زيف وتصنع الحياة الاجتماعية. والطبيعة البشرية فى كل صور المجتمع الأكثر بدائية قد لا تكون أفضل مما هى عليه الآن؛ بيد أن الناس كانوا مخلصين، وصرحاء. أما الآن "فلم نعد نظن أنه يبدو أننا كذلك بالفعل، بل إننا نكذب فى ظل تحكم مستمر"[٤]. إن حشدًا من الناس يسلكون على حد سواء تمامًا، إذا لم يتدخل دافع قوى للغاية، واختفت الصداقة المخلصة، والثقة الحقيقية.

---

(1) D.A., p. 130.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p. 131.
(4) Ibid, p. 132.

ويغطى قناع الأدب التقليدى كل أنواع المواقف الحقيرة. كما أننا قد لا ننطق باسم الله باطلاً بالحلف الكاذب، بيد أن الكفر بالله لا يزعجنا. ونحن لا ننهمك فى التباهى المفرط، بيد أننا نذم مزايا الآخرين بحدة، ونفترى عليهم ببراعة. "لقد اختفت كراهيتنا للأمم الأخرى، بيد أن الوطنية ماتت معها. وكبح الجهل الازدراء، بيد أن نزعة شكية خطيرة تبعته"(١). لقد كره روسو الروح العالمية لعصر التنوير واستهجنها.

ويعمم روسو فى صورته عن المجتمع المحتضر تجربته على باريس بصورة واضحة، حيث ظهر حتى ذلك الحين فى مجتمع أنيق ليس بسبب جدارته واستحقاقاته، وإنما فى وضع مهين ومخزى من الاعتماد. ومع ذلك، فإن بعض ما يقوله صحيح إلى حد كبير بدون شك، ويقدم مادة للوعظ. صحيح إنه فى مجتمع فطن ورفيع الثقافة، مثلاً، يُعد التباهى والتفاخر المفرط مثيرًا للضحك والسخرية، بيد أنه يتم البحث عن الغاية نفسها عن طريق حيلة التقليل من شأن الآخرين والحط من قدرهم. ويستمر روسو فى أن يعزو هذه الحالة إلى نمو العلوم والفنون. "لقد فسدت عقولنا بمقدار تطور العلوم والفنون"(٢). ويُعزى التقدم العلمى إلى "حب استطلاع لا طائل فيه"(٣). بيد أنه كان لابد من توجيه الانتباه إليه فى مجتمع القرن الثامن عشر، ولابد أن يُعزى إليه تقدم العلوم والفنون من حيث إنه علّة هذه العيوب والنقائص.

ولقد حاول روسو، بالفعل، أن يدّعم أطروحته بالرجوع إلى التاريخ. لقد أصبحت مصر، كما يُقال، أم الفلسفة (وهى قضية مشكوك فيها)، والفنون الجميلة، غير أنه سرعان ما فتحها قمبيز، ثم اليونان بعد ذلك، ثم الرومان، ثم العرب، والأتراك أخيرًا. ويخبرنا روسو أن تقدم العلوم فى اليونان أنتج صنوفًا من السلوك

---

(1) D.A., p. 113.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

الخليعة، وأدى إلى فرض السيطرة المقدونية. "لا تستطيع كل بلاغة ديموستين[١] أن تنفخ الحياة فى بدن أضعفه الترف والفنون"[٢] ويمكننا، فى مقابل ذلك، أن نأخذ بعين الاعتبار فضائل الفرس الأوائل، والسيسانيين، إن لم نتحدث عن "بساطة"، وبراءة، وفضيلة[٣] القبائل الجرمانية التى قهرت الرومان. ويجب علينا ألا ننسى إسبرطة، "الدليل الأبدى على غرور العلم وتفاهته"[٤].

ويخبرنا روسو فى الجزء الثانى من كتابه "مقال عن الفنون والعلوم"، أن "علم الفلك ولد من خرافة وبلاغة الطموح، والكراهية، والكذب والتملق، وولدت الهندسة من الشح والبخل، وولدت الفيزياء من حب استطلاع غير مجد، وحتى فلسفة الأخلاق ولدت من الزهو الإنسانى. وبذلك فإن الفنون والعلوم تدين بمولدها لرذائلنا"[٥]. لقد نشأت من الشر، وتؤدى إلى نتائج شريرة. إنها تنتج الترف، وتولد الوهن والضعف. لقد اندثرت فضائل الرومان العسكرية بقدر ما رعت الفنون الجميلة. وإذا "كانت رعاية العلوم ضارة بصفات عسكرية، فإنها أكثر ضررًا بصفات أخلاقية"[٦]. وتُقدم تربية مغاليًا فيها تعلم كل شىء ما عدا النزاهة والاستقامة الأخلاقية. وتُبجل البراعة الأدبية، والفنية، والعلمية، لكن لا جزاء أو مكافأة على الفضيلة الأخلاقية. وفى نهاية "مقال عن العلوم والفنون" يذكرنا روسو بواقعة هى أنه يوجه كلامه إلى أكاديمية ديجون، وأنه يتنافس من أجل جائزة أدبية. ويجد أنه من المستحسن أن يقول شيئًا لصالح أشخاص مثل فرنسيس بيكون، وديكارت، ونيوتن "أولئك الذين هم معلمو البشرية"[٧]. بيد أنه يقابل هؤلاء العباقرة،

---

(١) ديموستين Demosthenes (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) خطيب وزعيم سياسى يونانى. يعتبر أعظم خطباء اليونان. ألقى عدة خطب ضد الملك فيليب المقدونى عُرفت ب "الخطب الفيليبنية" . نفى من أثينا عام ٣٢٤ ق.م، ثم عاد إليها. تجرع السم عند سقوط أثينا حتى لا يقع فى أيدى خصومه (المترجم).

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 135.

(4) Ibid, p. 136.

(5) Ibid, p. 140.

(6) D.A., p. 147.

(7) Ibid, p. 152.

الذين أرادت الطبيعة نفسها أن يكونوا تلاميذها، "بحشد من مؤلفى الكتب التعليمية"(1) الذين كسروا أبواب حرم "العلوم" وفتحوها بدون تحفظ، وسمحوا للعوام غير الجديرين بالمعلومات والأفكار التى كان عدم وجودها أفضل وأفضل. وثمة شك قليل فى أولئك الذين هم فى خاطر روسو.

ولا يجد نقاد روسو صعوبة فى بيان مواطن الضعف والنقص فى معرفته التاريخية، وضعف حججه لصالح الأطروحة التى تقول إن الانحطاط الأخلاقى قد سببه نمو الفنون والعلوم. ولو كان روسو حيًا اليوم، لبيّن بدون شك كيف حثت الاحتياجات العسكرية على تطوير البحث العلمى فى أعمال وإدارات معينة. وأكد بدون شك أن هذا التقدم نشأ من الرذيلة الإنسانية، ويؤدى إلى نتائج شريرة. بيد أن هناك جانبًا آخر للصورة جلى وواضح. فحتى إذا كان التقدم فى الفيزياء الذرية مثلاً قد حثت عليه الحرب بمعنى ما، فإن ثمار البحث يمكن أن تُستخدم من أجل أغراض أخرى ليست تدميرية. كما أنه من اليسير توجيه نقد إلى إضفاء روسو صفة الكمال على إسبرطة على حساب أثينا، وإلى ثنائه على فضائل القبائل الجرمانية. ومع ذلك، فإن روسو نفسه يسلّم بنقص المنطق والنظام فى العمل، وضعفه فى الحجة. وعلى الرغم من النقائص الواضحة لكتابه "مقال عن العلوم والفنون"، فإن له أهمية من حيث إنه رد شديد على افتراض "الموسوعيين" القائل بأن تقدم الفنون والعلوم يمثل التقدم الإنسانى بمعنى عام. إنه يجب ألا يؤخذ، فى حقيقة الأمر، على أنه رفض تام وكامل للمجتمع المتحضر. فهو تعبير عن الشعور، تعبير عن اتجاه تم قبوله فى ضوء فكرة جاءت إلى روسو بقوة تنوير مفاجئ. بيد أنه فيما بعد، تعهد فى كتابه "العقد الاجتماعى" بأن يبرر الانتقال من حالة الإنسان البدائية إلى حالة المجتمع المنظم، ويبحث عمَّ هى صورة التنظيم الاجتماعى التى تلائم خيرية الإنسان الطبيعية، وتكون أقل احتمالاً أن تفسده، وتفسد أخلاقه. وعلاوة على ذلك، يبدو أن روسو شرع فى التخطيط لعمل عن "النظم

---

(1) Ibid.

الاجتماعية" فى عام ١٧٥٠ أو عام ١٧٥١، الذى تخلى عنه مؤخرًا بعد أن استخلص من ملاحظاته مادة كتابه "العقد الاجتماعى" . وقلما يستطيع فى هذه الحالة أن يقرر بجدية، حتى فى الوقت الذى ألّف فيه كتابه "مقال عن العلوم والفنون"، أن المجتمع المتحضر شرير من حيث الجوهر حتى إنه يجب أن يُرفض تمامًا. ومن الخطأ فى الوقت نفسه أن نستنتج أن روسو لم يكن مخلصًا فيما قاله عن الفنون والعلوم. لقد بقيت الفكرة العامة التى تقول إن نمو الحضارة المصطنعة، والعقلانية أفسدتا الإنسان، نقول لقد بقيت هذه الفكرة معه، حتى إننا إذا أردنا أن نحصل على صورة تكفى عن فلسفته، فإنه يجب علينا أن نوازنها بمذهبه الإيجابى عن الدولة و وظيفتها. إن هناك تغيرًا معينًا فى موقفه فى كتاباته الأخيرة بالفعل، غير أنه لا يعادل ارتدادًا كليًا عن أعماله المبكرة.

٣ - إذا افترضنا أن الحضارة المصطنعة قد أفسدت الإنسان، فما عساها أن تكون حالة الطبيعة، الحالة التى تخلص الإنسان منها؟ أعنى ما المعنى الإيجابى الذى يجب أن يرتبط بمصطلح "حالة الطبيعة"؟ لقد ناقش روسو هذا السؤال فى كتابه "مقال عن أصل التفاوت وأساسه بين الناس".

إننا لا نستطيع أن نشاهد حالة الطبيعة بالتأكيد؛ لأننا لا نعرف سوى الإنسان فى المجتمع. إن حالة الإنسان البدائية الحقيقية تفلت من البحث التجريبى. ومن ثم فإن تأويلنا لا بد أن يأخذ صورة تفسير افتراضى. "دعنا نبدأ، بالتالى، بالتخلى عن الوقائع؛ لأنها لا تؤثر على المسألة. إن البحوث التى قد نتعرض لها، فى معالجة هذا الموضوع، يجب ألا تُعد حقائق تاريخية، وإنما هى استدلالات افتراضية محض، نعتمد عليها فى تفسير طبيعة الأشياء بدلاً من أن نتيقن من أصلها الفعلى، مثل الفروض التى يكوّنها علماء الفيزياء يوميًا عن العالم"[1]. ويعنى هذا من ناحية الممارسة أنه يجب علينا أن نعالج الإنسان كما نعرفه، ثم نستمد المواهب من كل ما

(1) D.I., Introduction, pp. 175-6.

يجاوز ما هو طبيعى، ونستمد من هذه المواهب الملكات العقلية التى لا يمكن أن يكتسبها إلا على مر عملية طويلة من التطور الاجتماعى. إنه يجب علينا أن نستمد من المجتمع نفسه.

وعندما نسلك على هذا النحو، فإننا نجد الإنسان "يشبع جوعه عند أول شجرة بلوط، ويروى ظمأه من أول جدول ماء، ويجد فراشه فى أسفل الشجرة التى تقدم إليه الطعام، ومن ثم نسد كل حاجاته"(١). إن هذا الإنسان قوى البنية، لا يخشى الحيوانات التى يفوقها فى المهارة، إن لم يكن فى القوة، ويخضع لأسباب المرض القليلة، ومن ثم لا يحتاج إلا إلى أدوية قليلة، وإلى أطباء قلّة. إن اهتمامه الأساسى هو المحافظة على الذات. ولا تُهذب حواسه الخاصة بالرؤية، والسمع، والشم، وتُهذب حاستا اللمس والتذوق، واللتان تكتملان عن طريق النعومة، والشهوانية.

كيف يختلف الإنسان المتوحش عن الحيوان؟ «ليس الفهم هو الذى يكوّن الأخلاق أو الفرق بين الإنسان والحيوان، من حيث إنه الخاصية الإنسانية للحرية... وفى وعيه بهذه الحرية تظهر روحانية نفسه. ولأن الفيزياء قد تفسر آلية الحواس، وتكوين الأفكار بدرجة ما، بيد أنه لا شىء يوجد فى قوة الإرادة، أو بالأحرى قوة الاختيار سوى الأفعال الروحية الخالصة، التى يمكن تفسيرها تمامًا عن طريق قوانين الآلية"(٢). وبذلك يرفض روسو كفاية التفسير المادى والآلى للإنسان تمامًا.

وثمة خاصية أخرى تميز الإنسان عن الحيوان وهى تطويره لذاته؛ أعنى قابليته لبلوغ الكمال. بيد أن الإنسان كانت تحكمه فى البداية رغباته، وغريزته، وشعوره. "إن الإرادة أو عدم الإرادة، والرغبة والخوف، لابد أن تكون العمليات الأولى، وغالبًا الوحيدة لنفسه إلى أن تحدث ظروف جديدة تطويرًا جديدًا

---

(1) D.I., p. 177.
(2) Ibid, P. 184.

لملكاته"[1]. إن رغبات الحيوان لا تتجاوز رغباته الفيزيائية علـــى الإطـــلاق. "إن الخيرات الوحيدة التي يدركها في الكون هي الطعام، والأنثى، والنـــوم، والـــشرور الوحيدة التي يخشاها هي الألم والجوع"[2].

يتصور روسو الإنسان "يتجول جيئة وذهابًا في الغابات، بـــدون صـــناعة، وبدون مأوى، بعيدًا تمامًا عن الحرب، وكل الروابط، ولا يحتاج إلى أقرانه، وليس لديه أي رغبة لإيذائهم أو إلحاق الضرر بهم"[3]. ومن ثم فإن الإنسان يُتصور بأنـــه يخلو من الحياة الاجتماعية، ولم يصل إلى مستوى الكمال بعد. فهـــل نـــستطيع أن نقول عن هذا الإنسان إنه يمتلك صفات أخلاقية؟ كلا، بيد أنه لا ينجم عن هـــذا أن الإنسان في حالة الطبيعة يمكن أن يوصف بأنه شرير. وليس من حقنا أن نـــستنتج أنه لما لم يكن لدى الإنسان في حالته الأكثر بدائية فكرة عن الخيرية، فإنه شـــرير وسيئ بالتالي. كما أنه لما لم يكن هناك شيء "ملكي ويخصني أنا" وشيء "ملكـــك ويخصك أنت"، فإنه لا تكون هناك مفاهيم واضحة عن العدالة, والظلم، بيد أنـــه لا ينجم عن ذلك أنه في عدم وجود هذين المفهومين، لابد أن يسلك النـــاس بطريقـــة عنيفة وقاسية. إن صورة هوبز عن حالة الطبيعية من حيث إنها حالة حرب الكـــل ضد الكل ليس لها ما يبررها. لقد كان محقًا في القول إن حب الذات هـــو الـــدافع الأساسي، بيد أن حب الذات، بمعنى الدافع إلى الحفاظ على الذات، لا يتضمن بذاته السوء والعنف. لقد انتبه الفرد قليلاً إلى أقرانه في البداية، وعندما فعل ذلك، أصبح الشعور الطبيعي، أو الفطري بالشفقة نافذًا وفعالاً. إنه يسبق كـــل تأمـــل، وحتـــى الحيوانات تظهره أحيانًا. وسأعود إلى موضوع الشفقة الطبيعية هذا، وإلى علاقتـــه بحب الذات في القسم الختامي من هذا الفصل. ويكفي في الوقت نفسه أن نلاحظ أن الإنسان في الحالة البدائية للطبيعة كما يتصوره روسو خيّر , وحتى إذا لم يوصف بأنه خيّر بمعنى أخلاقي أكثر دقة، فإن الأخلاق هي ببـــساطة تطـــوير لمـــشاعره

---

(1) Ibid, P. 183.
(2) Ibid, P. 188.
(3) Ibid, P. 203.

ودوافعه الأخلاقية. وبذلك فإنه استطاع أن يقول بصورة مستمرة فى خطابه إلى "كرستوف دى بومونت" رئيس أساقفة باريس، الذى طُبع فى عام ١٧٦٣، إن المبدأ الأخلاقى الأساسى هو أن الإنسان خيّر بطبيعته، وأنه ليست هناك خطيئة أصلية فى الطبيعة الإنسانية.

ويجب أن نلاحظ أن روسو يُصوّر الإنسان البدائى بأنه لم تكن لديه ملكة الكلام. وفى الجزء الأول من كتابه "مقال عن التفاوت" يُبدى بعض التأملات عن أصول اللغة، وأهميتها فى التطوير العقلى للإنسان. لقد نشأت اللغة فى "النداء البسيط للطبيعة"[١]، بيد أنه بمرور الوقت تأسست الإشارات الاتفاقية بالاتفاق أو الإجماع العام؛ إذ يُعطى اسم خاص لشىء معين. بيد أن روسو لا يدّعى أنه يستطيع أن يفسر كيف حدث الانتقال من مرحلة التطور اللغوى هذه إلى استخدام المصطلحات العامة التى تعبّر عن أفكار عامة. "إن الأفكار العامة لا يمكن أن تدخل العقل بدون مساعدة الكلمات، ولا يمكن للفهم أن يفهمها إلا عن طريق قضايا"[٢]. غير أنه يبدو أن الكلمات تسلّم بأفكار. ومن ثم فإننا نقابل مشكلة. كما أن هناك مشكلة علاقة اللغة بالمجتمع. "إننى أترك لأى شخص يتولى مناقشة المشكلة الصعبة، التى هى أكثر أهمية، وهى: هل وجود المجتمع أدى إلى اختراع اللغة، أم أن اختراع اللغة هو الذى أدى إلى تأسيس المجتمع"[٣]. ومع ذلك، أيًا كانت الإجابات عن هذه التساؤلات، فإنه لا يمكن تصور تطور حياة الإنسان العقلية بمعزل عن تطور اللغة.

يناقش روسو فى الجزء الثانى من كتابه "مقال عن التفاوت" الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المنظم. إنه يتخيل كيف أن الناس جربوا بالتدريج ميزة التعهدات والالتزامات العامة والمشتركة، وكيف طوروا، فى ظروف منفصلة على الأقل، معنى للروابط الاجتماعية. بيد أن المسألة التى يشدد عليها روسو بصفة

(1) D.I., P. 191.
(2) Ibid, P. 192.
(3) Ibid. P. 194.

خاصة هى تأسيس الملكية الخاصة. "إن الإنسان الأول الذى حوَّط قطعة من الأرض، يذكِّر نفسه بالقول هذا ملكى، ويجد ببساطة أن الناس يصدقونه إلى حد كبير، إنه هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى"[١]. لقد أُدخلت الملكية، واختفت المساواة، وأصبحت الغابات حقولاً تبتسم، ونشأت العبودية والبؤس مع المحاصيل. "إن علم المعادن والزراعة هما الفنان اللذان أنتجا الثورة العظيمة"[٢]. كما ظهر التمييز بين العدالة والظلم. بيد أن هذا لا يعنى أن الناس أفضل مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة. "إن صنوف الاغتصاب بالقوة عن طريق الأغنياء، والسرقة عن طريق الفقراء، وانفعالات الأغنياء والفقراء التى يُطلق لها العنان، تفوق صيحات الشفقة الطبيعية، والصوت الضعيف للعدالة، وتملأ الناس بالشُح والبخل، والطموح، والرذيلة... وبذلك فإن حالة المجتمع المولود حديثاً تؤدى إلى حالة مرعبة ومخيفة من الحرب"[٣]. وبمعنى آخر، الملكية الخاصة هى نتيجة انتقال الإنسان من حالة البساطة البدائية، وتجلب شرورًا لا حصر لها معها.

لقد رأينا أن حالة الطبيعة البدائية عند روسو لا تناظر حالة الطبيعة عند هوبز؛ فهى ليست الحالة التى يكون فيها الإنسان ذئبًا بالنسبة لأخيه الإنسان. بيد أن صورة المجتمع التى وصفناها توًا يشبهها روسو بحالة حرب، ومن هذه الناحية فإنها تشبه حالة الطبيعة عند هوبز، على الرغم من أنها لا تشبهها فى نواحٍ أخرى هامة. فالتمييزات الأخلاقية مثلاً تنشأ عند روسو فى حالة المجتمع المدنى الذى يسبق تكوين المجتمع السياسى[٤]، فى حين أن التمييزات الأخلاقية عند هوبز تتبع التعهد بالفعل الذى عن طريقه يتأسس المجتمع السياسى والحكومة.

وإذا سلَّمنا بعدم الأمن والشرور الأخرى التى تلازم تأسيس الملكية الخاصة وتطورها، فإن تأسيس المجتمع السياسى، والحكومة، والقانون سيكون نتيجة

---

(1) Ibid, P. 207.
(2) D.I.. P. 215.
(3) Ibid, P. 219.

(٤) ميّز هيجل فى القرن التالى بين المجتمع المدنى والدولة (المؤلف).

محتومة. "إن الجميع يصلون إلى أغراضهم بتهور واندفاع آملين أن يضمنوا حريتهم، أو إنهم تكون لديهم فطنة تكاد تكفى لأن يدركوا ميزة النظم السياسية، بدون أن تكون لديهم خبرة تكفى لتمكنهم من توقع الأخطاء"[١]. وبذلك فإن الحكومة والقانون يتأسسان باتفاق عام مشترك. غير أن روسو لم يكن الشخص المتحمس لهذا التطور. فتأسيس المجتمع السياسى، على العكس، "يفرض أغلالاً وقيودًا جديدة على الفقراء، ويعطى سلطات جديدة للأغنياء؛ إنه يحطم الحرية الطبيعية، ويجعل قانون الملكية، والتفاوت ثابتين باستمرار، ويحول الاغتصاب بالقوة إلى حق راسخ معترف به، ويخضع كل البشر لعمل دائم، وعبودية، وبؤس، لمنفعة أفراد قلائل طموحين"[٢].

ومن ثم يصرح روسو بأنه مقتنع بقبول الرأى العام، والنظر إلى تأسيس المجتمع السياسى على أنه "عقد فعلى بين الشعب والرؤساء الذين يختارهم؛ عقد يلتزم به الطرفان بأن يذعنا للقوانين التى يتم التعبير عنها بداخله، والتى تكوّن روابط اتحادهم"[٣]. بيد أننا يمكن أن نتساءل: ما مجرى تطور المجتمع السياسى؟ هل بدأ بسلطة تعسفية واستبداد، أو هل الاستبداد هو تطور فيما بعد؟ إن رد روسو على هذا السؤال واضح وجلى وهو "إننى أنظر إلى القول بأن الحكومة لم تبدأ بسلطة تعسفية على أنه يقينى ومؤكد، غير أن هذا هو فساد الحكومة، ويعيد إلى الذاكرة فى النهاية قانون الأقوى الذى وُضع أصلاً للعلاج"[٤].

لا يوجد فى حالة الطبيعة سوى تفاوت طبيعى أو فيزيائى، يكمن فى تفاوت المواهب الطبيعية، سواء أكانت جسمية أم ذهنية. ومن العبث أن نتساءل ما هو مصدره؛ لأن الاسم الخالص يبيّن أنها تأسست عن طريق الطبيعة. ومن ثم فإن موضوع كتاب "مقال عن التفاوت" هو ما يسميه روسو "التفاوت الأخلاقى أو

---

(1) D.I., P. 221.
(2) Ibid.
(3) Ibid, P. 228.
(4) Ibid.

السياسى"[1]. ويرجع هذا، أساسًا، إلى تطور ملكاتنا، و "يستمر ويكون مشروعًا عن طريق تأسيس الملكية والقوانين"[2]. إننا نستطيع أن نقول، أيضًا، إنه عندما لا يناسب التفاوت الطبيعى أو الفيزيائى، فإنه لا يتفق مع الحق الطبيعى. فمن الخطأ مثلاً أن "الأقلية التى تتمتع بامتيازات خاصة تحرم نفسها من الكماليات بينما تكون الكثرة التى تموت جوعًا فى حاجة إلى أقل القليل من ضروريات الحياة"[3]. وعندما نصل إلى الاستبداد، فإننا نعود حيث بدأنا، إن جاز هذا التعبير. إذ يرجع الأشخاص، الذين يرتدون كلهم إلى عبيد، إلى المساواة الأولى. ولما لم يكن حاكمهم مقيدًا، فإن مبادئ المساواة والتمييزات الأخلاقية تختفى. إن الناس يرتدون بالتالى إلى حالة الطبيعة. على الرغم من أنها تختلف عن حالة الطبيعة الأصلية. لأن حالة الطبيعة الأصلية هى حالة البراءة، والبساطة، بينما الحالة الثانية هى نتيجة الفساد.

يقترح روسو، كما رأينا، أن يبدأ كتابه "مقال عن التفاوت" بطرح الوقائع جانبًا واستبعادها، وبتطوير فرض ما، أعنى تفسيرًا افتراضيًا لأصل التفاوت. وبناءً على فرضه فإنه لا يمكن أن نعزو التفاوت الأخلاقى أو السياسى إلى تطوير الملكات الإنسانية فحسب، وإنما إلى تأسيس الملكية الخاصة أولاً، ثم تأسيس المجتمع السياسى، والحكومة، والقانون. ويكون لدينا فى النهاية نقيض حاد بين الخيرية الطبيعية، وبساطة الإنسان البدائى من جهة، وفساد الإنسان المتحضر، وشرور المجتمع المنظم من ناحية أخرى. وفى الوقت ذاته يُعد إمكان بلوغ الكمال أحد الصفات التى تميز الإنسان عن الحيوان. ومن ثم يمكننا أن نفهم الاعتراض الذى أثاره "شارلز بونيه" Charles Bonnet (١٧٢٠ – ١٧٩٣)، الذى كتب تحت اسم مستعار هو "فيلوبوس"، وهو أنه إذا كان إمكان بلوغ الكمال صفة طبيعية للإنسان، فإن المجتمع المتحضر سيكون طبيعيًا. وليس هذا هو الاعتراض الوحيد على الإطلاق الذى يمكن أن يثار ضد كتاب "مقال عن التفاوت".

---

(1) D.I, P. 174.
(2) Ibid. P. 238.
(3) Ibid.

لكن على الرغم من أن روسو يكرر فى كتابه "مقال عن التفاوت" الهجوم على فكرة التقدم التى هاجمها فى كتابه "مقال عن العلوم والفنون"، فإنه يوضح فى النهاية أنه لا يدافع عن فكرة تحطيم المجتمع المستحيلة. "ما الذى يجب أن نفعله بالتالى؟ هل يجب إلغاء المجتمعات تمامًا؟ هل يجب أن تتلاشى "الأنا" و"الأنت"، وهل يجب أن نعود إلى الغابات لنعيش بين الدببة؟"(١). إن الذين يرغبون فى ذلك يستطيعون أن يعودوا إلى الغابات، بيد أن أولئك الذين لا يستطيعون، مثل روسو، أن يعيشوا على جوزة البلوط، أو يعيشوا بدون قوانين، أو قضاة، يظهرون اهتمامًا بإصلاح المجتمع، بينما يصرون على ازدراء صحى لصرح الحضارة. ومن ثم فإن الطريق يظل مفتوحًا لمذهب إيجابى عن مجتمع سياسى. وتظهر إحدى أفكار روسو الأساسية، وهى فكرة العقد الاجتماعى، أو السياسى، كما نرى، فى كتابه "مقال عن التفاوت".

٤ - وتظهر فكرة أخرى من أفكار روسو الأساسية، وهى فكرة الإرادة العامة، فى كتابه "مقال عن الاقتصاد السياسى". وبعد أن يميز روسو بين الدولة، والأسرة، فإنه يستمر ليقول إن الدولة هى "موجود أخلاقى يمتلك إرادة"(٢). وإن هذه الإرادة العامة، التى تميل إلى المحافظة على الجميع، وإلى رفاهيتهم، والمحافظة على كل شخص ورفاهيته، والتى هى مصدر القوانين "تؤلف بالنسبة لجميع أعضاء الدولة، فى علاقتهم بعضهم ببعض وعلاقتهم بها، قاعدة ما هو عادل أو ما هو جائر وظالم"(٣). ومن غير المجدى أن نقول، مثلاً، إن أطفال إسبرطة مذنبون أخلاقيًا بالسرقة عندما سرقوا ليزيدوا طعامهم الذى لا يكفى؛ لأنهم سلكوا وفقًا لإرادة دولة إسبرطة العامة. وهذا بالنسبة لهم هو معيار ما هو عادل وما هو ظالم، وما هو حق وما هو خطأ.

---

(1) D.I.. P. 245.
(2) D.P., P. 253.
(3) D.P.. P. 253.

وعندما يتذكر المرء أن كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسى" كُتب عن نفس الفترة مثل كتاب "مقال عن التفاوت"، بل وحتى ربما قبل هذا الكتاب، فإنه قد يندهش للفرق أو الاختلاف فى الأسلوب والنغمة بين العملين. بيد أنه يبدو، كما ذكرنا فى القسم الثانى من هذا الفصل، أن روسو كوّن أفكارًا إيجابية عن الدولة قبل أن يشترك فى المنافسة للحصول على الجائزتين اللتين قدمتهما أكاديمية ديجون بكتابة مقالات بلاغية عن موضوعات معينة. لقد نوقشت الأفكار عن حالة الطبيعة، وعن الانتقال إلى المجتمع المنظم، وتظهر نظرية المجتمع السياسى من حيث إنه يقوم على عقد فى كتاب "مقال عن التفاوت"، غير أنه لم يكن القصد من كتابى "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت" أن يكوّنا مقالاً منظمًا عن النظرية السياسية. ثم نجد فى كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسى" وصفًا مجملاً لنظرية الإرادة العامة. ويعطى هذا العمل بالفعل، انطباعًا هو أنه يرتبط بروح كتاب "العقد الاجتماعى" أكثر من ارتباطه بكتابيه "مقال عن العلوم والفنون" و "مقال عن التفاوت"، غير أنه لا يفترض أن روسو هو أول مَنْ تصور مفهوم الإرادة العامة.

ولنعد إلى نظرية الإرادة العامة. إذا أخذنا جماعة معينة بداخل الدولة، جماعة دينية مثلاً، فإن هذه الجماعة تمتلك إرادة تكون عامة بالنسبة لأعضائها؛ أعنى أنها تمتلك إرادة مشتركة تتجه إلى تحقيق غايات الجماعة. غير أن هذه الإرادة تكون خاصة إذا نظرنا إليها بالنسبة لإرادة الدولة العامة. ومن ثم فإن الخيرية الأخلاقية تتضمن توحيدًا لإرادة المرء الخاصة بالإرادة العامة. وينجم عن هذا، بالتالى، أن شخصًا قد يكون عضوًا خيّرًا فى جماعة دينية ما مثلاً، بيد أنه يكون مواطنًا سيئًا. وعلى الرغم من أن إرادته قد تكون على وفاق مع إرادة الجماعة الدينية العامة، فإن هذه الإرادة العامة قد تختلف عن إرادة الدولة العامة التى تضم الجماعة الدينية بداخلها.

يفترض روسو أن الإرادة العامة تتجه إلى الخير العام المشترك، أو المصلحة العامة المشتركة، إنه يفترض أن "الإرادة الأكثر عمومية هى الأكثر عدلاً وإنصافًا أيضًا، وأن صوت الشعب هو صوت الخير فى حقيقة الأمر"[1]. إن إرادة الدولة العامة، لكونها أكثر عمومية من الإرادة العامة لأى جماعة بداخل الدولة، لابد أن تسود؛ لأنها أكثر عدلاً وإنصافًا، وتتجه إلى خير أكثر عمومية وكلية. ويمكننا أن نستنتج، بالتالى، أن "القاعدة الأولى والأكثر أهمية للحكومة المشروعة أو الشعبية، أعنى القاعدة الأولى والأكثر أهمية للحكومة التى يكون هدفها هو صالح الشعب هى اتباع الإرادة العامة والإذعان لها فى كل شىء"[2]. كما "أنك إذا حققت الإرادة العامة، أى إذا جعلت كل الإرادات الخاصة تتفق معها، وبمعنى آخر كما لو كانت الفضيلة لا تعدو شيئًا سوى اتفاق الإرادات الخاصة هذا مع الإرادة العامة، فإنك ترسى سلطة الفضيلة"[3]. لكن إذا كانت الفضيلة لا تعدو شيئًا سوى الاتفاق مع الإرادة العامة، فإن إرساء سلطة الفضيلة لا يمكن أن يعدو شيئًا سوى اتفاق كل الإرادات الخاصة مع الإرادة العامة. وبذلك فإن التربية العامة، التى يشدد روسو على أهميتها، لا بد أن تتجه إلى تيسير هذا الاتفاق وضمانه.

يميز روسو بين السيادة والحكومة. السيادة هى السلطة التى تمتلك حق التشريع، أما الحكومة فوظيفتها تنفيذية وإدارية، أعنى إجراء القانون. "إن الواجب الأول للمشرّع هو أن يجعل القوانين تتفق مع الإرادة العامة"[4]. و"الإرادة العامة تكون باستمرار على صلة بما هو موات للصالح العام؛ أعنى ما هو أكثر عدلاً وإنصافًا؛ حتى إن الفعل لا يكون عادلاً ومنصفًا إلا إذا كان متيقنًا بأنه يتبع الإرادة العامة"[5].

---

(1) D.P., P. 254.
(2) Ibid, P. 255.
(3) Ibid, P. 260.
(4) D.P., P. 258.
(5) Ibid, P. 259.

ما الذى نعنيه بالإرادة العامة؟ ثمة ميل طبيعى لتفسير ما يذهب إليه روسو وهو أنه يوحد الإرادة العامة المعصومة من الخطأ بصوت الشعب من حيث إنه يتم التعبير عنه بالتصويت فى المجلس. غير أنه لا يقوم بهذا التوحيد. إن هذه المجالس العامة للشعب كله فى دولة كبيرة غير قابلة للتنفيذ، غير أنه حتى عندما يكون المجلس العام قابلاً للتنفيذ "فإنه ليس مؤكدًا على الإطلاق أن قراره سيكون التعبير عن الإرادة العامة"[1]. فبالتأكيد، إذا تحدث المرء عن إرادة عامة شبه وهمية للدولة، تحتاج إلى تعبير واضح، فإنه يميل، لا محالة، إلى أن يوّحد بينها وبين قرار السلطة التشريعية المعبر عنه، أو يوحد بينها وبين إرادة بعض الناطقين بلسان الشعب المعبر عنها. وهذا الميل موجود عند روسو بالتأكيد. وقلما يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، إذا سلّمنا بمقدماته. غير أنه لا يعدو أن يكون سوى ميل، أى أنه ليس موقفًا يقبله بصورة رسمية. فهو يقر بوضوح على سبيل المثال بأن قرارًا فعليًا للسلطة التشريعية صاحبة السيادة قد يخفق فى أن يكون تعبيرًا صادقًا عن الإرادة العامة، فقد يكون تعبيرًا عن مصالح خاصة تسود وتهيمن لسبب أو لآخر بصورة خاطئة. فالقول مثلاً إن الإرادة العامة هى معيار ما هو عادل ومنصف وما هو جائر وظالم لا يعنى القول بالتالى إن نقدًا لقوانين الدولة على أساس الظلم ممكن. وهذا هو سبب لماذا يمكن أن يقول روسو إن الواجب الأول للمشرّع هو أن يجعل القوانين تتفق مع الإرادة العامة، وإنه من الضرورى ألا نفعل بعدالة إلا بالتيقن بأننا نتبع الإرادة العامة. وتفترض هذه الأقوال بوضوح أن القانون ليس هو بالضرورة أو بصورة حتمية التعبير الحقيقى عن الإرادة العامة، وأن القرارات العامة لمجلس عام ليست بمنأى عن نقد أخلاقى.

وإذا تحدثنا عن كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسى"، فإن روسو يفترض بوضوح أن هناك شيئًا أسمى من الدولة. لقد رأينا، كما يرى، أنه كلما كانت الإرادة أكثر عمومية، فإنها تكون أكثر عدلاً وإنصافًا أيضًا. ويمكن أن نقول، من ثم، كما

---

(1) Ibid.

أن إرادات الأفراد العادلة، وإرادات الجماعات الخاصة بداخل الدولة العادلـة هـى إرادات خاصة بالنسبة لإرادة الدولة العامة، فإن إرادة دولة معينة هى إرادة خاصة إذا نظرنا إليها بالنسبة "لمدينة العالم العظيمة.. التى تكون إرادتها العامة هـى إرادة الطبيعة باستمرار، والتى تكون الدول المختلفة والشعوب المختلفـة أعـضاءها"[١]. وبمعنى آخر، يبدو أنه كان فى ذهن روسو المفهوم التقليدى عن القانون الأخلاقـى الطبيعى، المنقوش فى قلوب الناس، والذى تكون نتيجة طاعته والإذعان له السعادة البشرية والرفاهية بالضرورة. والإرادة العامة لمجتمع سياسى هى شـبكة قنـوات معينة، إن جاز هذا التعبير، للتوجه العام بالإرادة البشرية إلـى الخيـر. إن مهمـة المشرع هى أن يجعل القوانين تتفق مع هذه الإرادة العامة، أما مهمة المواطن فهى أن يجعل إرادته الخاصة تنسجم مع الإرادة العامة.

وإذا كانت الإرادة العامة تمثل، فى مجتمع سياسى معـين، التوجـه العـام للإرادة البشرية إلى خير الإنسان وصالحه، فإنها تمثل ما يريده كـل عـضو مـن أعضاء المجتمع "بالفعل". ويساعد هذا روسو أن يرد على الاعتراض الذى يقـول إن عضوية المجتمع، والإذعان للقانون وطاعته يتضمنان تقييد الحرية وإلغاءهـا. فالناس أحرار بطبيعتهم. وهم يتحدون فى مجتمعات لا ليأمنوا ملكيـتهم وحيـاتهم فحسب، وإنما ليأمنوا حريتهم أيضًا. ومع ذلك فإنهم يخضعون للقيود بالفعل عنـدما يكوّنون مجتمعات منظمة، إنهم يصبحون رعايا بـدلاً مـن أن يـصبحوا أسـيادًا وحكامًا. أوليست من المفارقة أن نفترض أن الناس يصبحون أحرارًا، أو يحافظون على الحرية بأن يصبحوا رعايا؟ ويرد روسو باللجوء إلى فكرة القانون. "إن الناس لا يدينون للقانون إلا بالعدالة والحرية"[٢]. بيد أن هذا الرد لا يمكن أن يكون فعـالاً ومؤثرًا إلا من حيث إن القانون يعبّر عن الإرادة العامة، ومـن حيـث إن الإرادة العامة تمثل الإرادة العامة "الحقيقية" لكل شخص، وما يمليه عقـل كـل شـخص

(1) D.P., P. 253.
(2) D.P., P. 256.

"بالفعل". وبذلك فإن الإنسان بطاعته للقانون يطيع عقله وحكمه، ويتبع إرادته الفعلية. وعندما يتبع المرء حكمه الخاص وإرادته يكون حرًا. وبذلك فإن المواطن المطيع هو الإنسان الحر بحق؛ لأنه يطيع قانونًا يعبر عن إرادته الحقيقية. وهذه الفكرة ذات أهمية ملحوظة فى الفلسفة المتأخرة.

ومن ثم فإننا نجد فى "مقال عن الاقتصاد السياسى" الذى يختلف، كما لاحظنا من قبل، فى الأسلوب والنغمة بصورة مدهشة عن "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت"، بيانًا مؤكدًا لنظرية العقد الاجتماعى الأكثر دلالة وأهمية، أعنى أننا نجد بيانًا مؤكدًا للإرادة العامة. وتؤدى النظرية إلى صعوبات ومشكلات ملحوظة، بيد أن مناقشة أخرى وأبعد تؤجل إلى الفصل القادم. ومع ذلك فإن النتيجة الختامية لهذا الفصل قد تساعد فى إلقاء ضوء قليل جدًا على رؤية روسو العامة.

يعالج روسو فى الصفحات الأخيرة من كتابه "مقال عن الاقتصاد السياسى" موضوع فرض الضرائب. وهو يرى أن النظام الأكثر إنصافًا لفرض الضرائب، ومن ثم النظام الملائم بصورة أفضل لمجتمع أناس أحرار، هو ضريبة الرءوس على مقدار الملكية التى يمتلكها الإنسان زيادة على ضروريات الحياة. ولا يدفع أولئك الذين لا يمتلكون ضروريات الحياة شيئًا على الإطلاق. أما بالنسبة للمواطنين الآخرين، فيجب أن تُفرض عليهم الضريبة، ليس بمعدل بسيط على الملكية التى تُفرض عليها الضريبة، وإنما بمعدل مركب على اختلاف أحوالهم، وفائض ممتلكاتهم. إنه من العدل تمامًا كلما كان الشخص أكثر ثراءً وغنًى، فإنه يدفع ضريبة أكبر؛ لأن الأثرياء يستمدون مزايا عظيمة من العقد الاجتماعى. إن المجتمع يحمى ممتلكاتهم ويتيح لهم إمكان الحصول على مراكز مربحة من السمو والسلطة. إنهم يتمتعون بمزايا كثيرة لا يتمتع بها الفقراء. وبذلك، كلما كان الشخص غنيًا، ويحصل على الكثير من الدولة، إن جاز هذا التعبير، تُفرض عليه ضريبة تناسب ثراءه. كما أن هناك ضرائب باهظة على كل وسائل الترف

وصنوفها. ومن ثم فإن الأغنياء إما أن يستبدلوا بالنفقات عديمة الفائدة من الناحية الاجتماعية نفقات مفيدة، أو أن الدولة تتلقى ضرائب كبيرة. وستكسب الدولة في كلتا الحالتين.

وإذا أردنا أن نترجم أفكار روسو إلى مصطلحات حديثة، فإننا يمكن أن نقول إنه دافع عن نظام ضريبة دخل متغيرة تدريجيا، بمقتضاه لا يدفع أولئك الذين هم ذوو دخل منخفض جدًا شيئًا على الإطلاق، بينما يدفع أولئك الذين يمتلكون دخولاً تزيد عن مستوى معين ضريبة تزيد باستمرار كلما زاد المعدل. وليس هذا هو ما يقوله بالضبط بالتأكيد؛ لأنه يفكر بلغة الملكية، وبلغة "الفائض عن الحاجة"، لا بلغة الدخل. بيد أنه يبيّن روح اقتراحاته. ومن المهم أنه يتحدث عن هذه الاقتراحات من حيث إنها تميل تدريجيًا إلى "أن تجعل كل الثروات أقرب إلى الحالة المتوسطة التى تؤلف القوة الحقيقية للدولة"(١).

٥ – إن أطروحة روسو المستمرة هى أن حب الذات هو الدافع الأساسى فى الإنسان. فرغباتنا تسبب انفعالاتنا. ولما كانت رغبات الإنسان البدائى هى رغبات فيزيائية خالصة، فإن المحافظة على الذات هى "اهتمامه الرئيسى والوحيد فى الغالب"(٢). ويخبرنا روسو فى كتابه "إميل" أن "واجباتنا الأولى نحو أنفسنا؛ أعنى مشاعرنا الأولى تركز على الذات، بينما تتجه كل غرائزنا فى البداية إلى المحافظة علينا، وعلى رفاهيتنا الخاصة"(٣). كما أن "أصل انفعالاتنا، جذر ومنبع كل شىء آخر، والشىء الوحيد الذى يولد مع الإنسان، والذى لا يتخلى عنه طيلة حياته، هو حب الذات، وهذا الانفعال بدائى، وغريزى، ويسبق كل الانفعالات الأخرى، التى لا تكون سوى تعديلات له بمعنى ما"(٤).

---

(1) D.P., P. 286.
(2) D.I., P. 183.
(3) E., II, P. 61.
(4) E., IV, P. 173.

بيد أن هذا الانفعال الأساسى الخاص بحب الذات يجب ألا يختلط بالأنانيــة؛ لأن الأنانية شعور لا ينشأ إلا فى المجتمع، ويدفع الإنسان إلى أن يفضل نفسه على الآخرين باستمرار. "ولا توجد الأنانية فى حالة الطبيعة"[١]؛ لأن الإنسان البدائى لا يقوم بالمقارنات المطلوبة لتكون الأنانية ممكنة. إن حب الذات، إذا نظرنا إليه فــى ذاته، "خيّر باستمرار، ويتفق مع نظام الطبيعة باستمرار"[٢]. يقــول روســو فــى خطابه إلى رئيس الأساقفة فى باريس إن حب الذات هو "انفعال لا يكترث بــالخير والشر؛ فهو لا يصبح خيرًا أو شرًا إلا بالمصادفة، ووفقًا للظروف التــى يتطــور فيها"[٣]. بيد أنه سواء وُصف بأنه خير أو مبتذل، فإنه ليس شــريرًا بالتأكيــد، ولا يتوحد بما يوصف بأنه أنانية.

كما يوصف الإنسان البدائى بأنه يتحرك عن طريق شفقة طبيعيــة، يــصفها روسو بأنها "انفعال الطبيعة المحض، الذى يسبق كل أنواع التأمل"[٤]. ولا يــصبح هذا الشعور نافذاً إلا عندما يهتم الإنسان بأقرانه بمعنى ما، بيد أنه لا يستدل علــى إمكان الرغبة فى الشفقة، بل إنه يشعر بأنها دافع طبيعى.

وقد يبدو أحياناً أن روسو يشير إلى أن الشفقة شعور، أو انفعال يختلف عن حب الذات، ومستقل عنه أصلاً. وبذلك فإنه يتحدث عن الشفقة بأنها "شعور طبيعى يشارك فى حفظ النوع كله، بتخفيف عنف حب الذات فى كــل فــرد"[٥]. ويــستمر ليضيف أن الشفقة فى حالة الطبيعة المفترضة تقوم مقــام القــوانين، والأخــلاق، والفضائل. بيد أنه على الرغم من أننا نستطيع أن نميز بين حب الذات، والــشفقة، فإن الشفقة مشتقة أو مستمدة من حب الذات بالفعل. ويخبرنا روسو فى كتابه "إميل" بأن "العاطفة الأولى للطفل هى حب الذات، وعاطفته الثانيــة، المــستمدة منهــا،

(1) D.I., P. 197, note 2.
(2) E., IV, P. 174.
(3) Œuvers, 1865. III, P. 647.
(4) D.I., P. 198.
(5) D.I., P. 199.

هى حب أولئك الذين هم حوله"[1]. إن روسو يتحدث هنا، فى واقع الأمـر، عـن شىء يجاوز الشفقة الطبيعية. بيد أنه يتعهد فيما بعد بأن يخبرنا كيف تولد الـشفقة "العاطفة الأولى التى تلمس القلب البشرى وفقًا لنظام الطبيعة"[2]. إنه يخبرنـا بـأن الفرد لا يتعاطف مع أولئك الذين هم أسعد منه، وإنما مع أولئك الـذين هـم أكثـر تعاسة منه، والذين يعانون من شرور لا يعتقد هو نفسه أنه محصن منها. وبمعنـى آخر يشعر الإنسان بالشفقة؛ لأنه يتحد مع مَنْ يعانى. فى هذه الحالة لا يلازم الدافع الأصلى لحب الذات الشعور المستقل والطبيعى للشفقة كما تكون الـشفقة متـضمنة فى حب الذات وتنشأ منه عندما يهتم الإنسان بأقرانه. وبهذا المعنى تكون "العاطفـة النسبية الأولى" .

ومن ثم فإن الأخلاق تقوم على هذه المشاعر الطبيعية. ويلاحظ روسو فـى خطابه إلى رئيس أساقفة باريس أن حب الذات ليس انفعالاً بـسيطًا؛ لأن الإنـسان كائن مركب، وحساس، وذكى. إن الإحساس بالشهوة يميل إلى خير البـدن، بينمـا تميل رغبة الجزء العاقل من الإنسان، الرغبة أو حب النظام، إلى خيـر الـنفس. "ويتطور هذا الحب الأخير، ويبقى نشطًا وفعالاً، ويحمل اسم الضمير"[3]، بيـد أن عمليات الضمير، حب النظام، تسلّم بمعرفة النظام. ومن ثم فإنه عندما يبدأ الإنسان فى الاهتمام بأقرانه، ويفهم العلاقات، ويقوم بالمقارنات، تكون لديـه أفكـار مثـل العدالة، والنظام. وعندما نسلّم بالتأمل الضرورى، فإن المفاهيم الأخلاقية تتكـون، وتنشأ الفضائل والرذائل. غير أن المفاهيم الأخلاقية، والفضائل والرذائل تقوم على مشاعر الإنسان الأساسية. فمفهوم العدالة، مثلاً، يقوم على حب الذات. "وبذلك فإن الفكرة الأولى للعدالة لا تنشأ مما ندين به للآخرين، بل مما يرجع إلينا"[4]. كما أنه من انفعال الشفقة الطبيعى "تتدفق كل الفضائل الاجتماعية التى أنـكر (ماكيـافللى)

---

(1) E., IV P. 174.
(2) Ibid, P. 184.
(3) Œuvers, 1865. III, P. 64.
(4) E., II, P. 61.

أن الإنسان يمتلكها. ماذا عساه أن يكون الكرم، والرحمة، والشفقة سوى الشفقة التى تنطبق على الضعيف، وعلى المذنب، وعلى البشر بوجه عام؟"(١). ويقوم الضمير، كما رأينا، على حب الذات كما يوجد فى الإنسان من حيث إنه موجود ذكى، أو عاقل.

إذا اعتمدت حياتنا الأخلاقية كلها على دوافعنا الأساسية، أو انفعالاتنا فلن يكون من المدهش أن نجد أن روسو يهاجم أولئك الذين يرون أن التربية الأخلاقية تكمن فى استئصالها. "إن انفعالاتنا هى الوسيلة الأساسية للمحافظة على الذات، ومحاولة استئصالها وتدميرها هو، بالتالى، خُلف محال مثلما أنه عديم الجدوى، وسيكون ذلك قهرًا للطبيعة، وتشكيل صنع الله من جديد"(٢). إن التطور الأخلاقى يكمن، فى واقع الأمر، فى التوجيه الصحيح، وتوسيع انفعال حب الذات الأساسى. "مدّ حب الذات إلى الآخرين، فإنه يتحول إلى فضيلة؛ فضيلة تكون جذورها فى قلب كل واحد منا"(٣). إنه فى إمكان حب الذات أن يتطور إلى حب كل البشر، وتحقيق السعادة العامة اللذين هما هم كل إنسان فاضل بالفعل.

وبذلك فإن الأخلاق هى التطوير المباح لانفعالات الإنسان الطبيعية ومشاعره. والرذيلة ليست طبيعية للإنسان؛ فهى تشويه لطبيعته. "إن انفعالاتنا الطبيعية قليلة فى العدد، وهى الوسيلة للحرية، وتميل إلى المحافظة على الذات. وكل تلك الانفعالات التى تستعبدنا، وتحطمنا لها مصدر آخر، والطبيعة لا تمنحنا إياها، نحن نمتلكها رغمًا عنها"(٤). فنشأة الحضارة قد جعلت رغبات الإنسان وحاجاته كثيرة مثلاً، وقد أدى ذلك إلى الأنانية، وإلى "انفعالات بغيضة وساخطة" . وبالتالى من السهل أن نفهم إصرار روسو على أن السذج والبسطاء، أولئك الذين هم أكثر قربًا من الطبيعة، والذين أفسدت الحضارة الاصطناعية مشاعرهم

---

(1) D.I., P. 199.
(2) E., IV, P. 173.
(3) Ibid, P. 215.
(4) Ibid, P. 173.

وانفعالاتهم، هم الأكثر انفتاحًا على صوت الضمير. "هل الفضيلة (العلم الجليل للعقول البسيط)، هى تلك المهارة، والإعداد اللذان نحتاج إليهما إذا أردنا أن نعرفك؟ ألا تكون مبادئك مطبوعة فى كل قلب؟ لكى نعرف قوانينك هل نحتاج إلى شىء سوى أن نفحص أنفسنا، وننصت إلى صوت الضمير، عندما تكون الانفعالات صامتة؟ تلك هى الفلسفة الحقيقية، التى يجب أن نتعلم أن نقتنع بها"(١). ويجعل روسو قسيس سافوى يقول "إن هناك فى صميم قلوبنا مبدأ فطريًا عن العدالة، والفضيلة، عن طريقه نحكم على أفعالنا الخاصة، أو أفعال الآخرين بأنها خيّرة أو شريرة، على الرغم من قواعدنا، وهذا هو المبدأ الذى أسميه الضمير"(٢). إن الوجود هو الشعور؛ فشعورنا أسبق من ذكائنا بدون شك، ولدينا مشاعر قبل أن تكون لدينا أفكار. ومعرفة الخير ليست هى حبه؛ فهذه المعرفة ليست فطرية فى الإنسان. بيد أنه بمجرد أن يقوده عقله إلى أن يدركه، فإن ضميره يجبره على أن يحبه. إنه هذا الشعور الذى يكون فطريًا(٣). وبذلك – على الرغم من أن روسو لا ينكر، بل يقرر، أن العقل والتأمل يلعبان دورًا فى تطوير الأخلاق – فإنه يشدد على الشعور. "إن ما أشعر به على أنه صحيح فهو صحيح، وما أشعر به على أنه خطأ فهو خطأ... إننا لا نلجأ إلى دقة الحجة إلا عندما نساوم الضمير"(٤). لقد جاءت هذه الكلمات على لسان قسيس سافوى الساذج، بيد أنها تمثل عنصرًا حقيقيًا وفعليًا فى تفكير روسو.

وتعنى كلمة "الشعور"، عندما تُستخدم فى الاقتباس الأخير، وعيًا مباشرًا، أو حدسًا بالتأكيد، ولا تعنى الشعور بالمعنى الذى تكون به عاطفة الشفقة شعورًا. وللكلمة نفس المعنى بصورة كبيرة أو قليلة عندما يستخدمها قسيس سافوى فيما يتعلق بمعرفة وجود الله. إن العالم نسق منظم من كيانات مترابطة، وتبين هذه

---

(1) D.A., PP. 153-4.
(2) E., IV, P. 252.
(3) Ibid, P. 253.
(3) Ibid, P. 249.

الواقعة وجود العقل الإلهى بوضوح. "دعنا ننصت إلى صوت الشعور الداخلى، فما هو العقل السليم الذى يمكن أن يرفض الدليل على وجوده؟"[١]. "ومن ثم فإننى أعتقد أن العالم تحكمه إرادة حكيمة وقوية، إننى أراها ولا أشعر بها، وإنه لشىء عظيم أن نعرف ذلك"[٢]. "إننى أرى الله فى كل مكان فى أعماله. إننى أشعر به بداخلى"[٣]. كما أننى أعرف أننى موجود حر ونشط. "ومن العبث أن تجادلنى فى هذه المسألة؛ لأننى أشعر بها، وهذا هو الشعور الذى يتحدث إلىّ بصورة أقوى من العقل الذى يشك فيها"[٤].

لقد رأينا أن الأخلاق تتطور عندما يبدأ الإنسان فى إدراك علاقاته بأقرانه. وفى إمكان روسو أن يقول بالتالى: "إنه لابد من دراسة المجتمع فى الفرد، ولابد من دراسة الفرد فى المجتمع. ولا يستطيع أولئك الذين يريدون أن يعالجوا السياسة والأخلاق بمعزل عن بعضهما البعض أن يفهموا أيًا منهما"[٥]. وإذا لم يعرف المرء سوى العقد الاجتماعى، فإنه قد يميل إلى تفسير هذا القول بأنه يعنى أن التمييزات الأخلاقية تُحسم ببساطة عن طريق الإرادة العامة التى يتم التعبير عنها فى التشريع الإيجابى. بيد أنه ينبغى علينا أن ننتبه إلى الجزء الأول من القول؛ وهو أنه يجب دراسة المجتمع فى الفرد.

إن ما قلناه يبيّن بالتالى أن الطبيعة نفسها، كما يرى روسو، توجه إرادتنا إلى خير الإنسان وصالحه. غير أننا ليست لدينا فكرة فطرية عن هذا الخير. وبذلك نستطيع أن نكوّن أفكارًا خاطئة عنه. وبالتالى ليس هناك ما يضمن أن ما يتصوره المواطنون الأفراد، حتى عندما يجتمعون معًا فى مجلس، أنه يكون من أجل الخير أو الصالح العام، يكون بالفعل من أجل الخير أو الصالح العام. وهناك فى الوقت

(1) E., IV, P. 237.
(2) Ibid, P. 239.
(3) Ibid.
(4) Ibid, P. 242.
(5) Ibid, P. 197.

ذاته اتجاه عام وطبيعى للإرادة إلى الخير. وبذلك فإن مهمة المشرع هى أن يفسر هذه الإرادة ويجعل القوانين تتفق معها. وهذا هو السبب فى أنه يمكن لروسو أن يقول فى كتابه "العقد الاجتماعى" إن "الإرادة العامة صائبة باستمرار، وتميل إلى النفع العام، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن تتسم مداولات الناس دائمًا بنفس السداد. إن إرادتنا هى من أجل خيرنا أو صالحنا باستمرار، غير أننا لا نرى هذا الخير دائمًا؛ إن الشعب لا يفسد أبدًا، بيد أنه يُخدع أحيانًا، وعندئذ يبدو أنه أراد ما هو شر"[١].

ولا أفترض أن هذا الجانب من نظرية روسو عن الإرادة العامة؛ النظرية التى تدين كثيرًا للتصور التقليدى للقانون الطبيعى، هو الجانب الأكثر أهمية ودلالة من وجهة نظر التطور التاريخى للنظرية السياسية. وفى الفصل القادم سنناقش جوانب أخرى. بيد أنه إذا وضعنا فى اعتبارنا العلاقة بين مفهوم الإرادة العامة التى لا تخطئ، ونظرية روسو الأخلاقية كما تطورت فى كتابات أخرى، فإنه سيصبح من السهل أن نفهم كيف افترض هذا المفهوم فى المقام الأول.

إن تمجيد روسو للحدس، والشعور الداخلى، أو العاطفة يفسر الإعراض عن المذهب العقلى الجاف الذى لم يكن شائعًا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. كما أنه يعطى لهذا التمرد دافعًا قويًا. إن الإعجاب الشديد بالحدس والحساسية يدين لروسو كثيرًا. وقد كان لإعلان إيمان قسيس سافوى، مع إقامته للإيمان بالله والخلود على الشعور، وليس على الاستدلال المحض تأثير ملحوظ على "روبسبير" وأتباعه. بيد أن تأليه روسو العاطفى قد أحرز نجاحًا على المدى البعيد لصالح تجديد الكاثوليكية أكثر من أنه يكون ضدها.

---

(1) S.C., n. 3, P. 25.

الفصل الرابع

روسو (٢)

العقد الاجتماعي – السيادة – الإرادة العامة والحرية – الحكومة – ملاحظات ختامية.

١ – يصوغ روسو المشكلة الأولى التي يهتم بها في كتابه "العقد الاجتماعي" بهذه الكلمات: "ولد الإنسان حرًا، إلا أنه مكبل في كل مكان بالأغلال. على ذلك النحو يتصور نفسه سيد الآخرين الذي لا يعدو أن يكون أكثر عبودية منهم. فكيف جرى هذا التغيير؟ لا أعرف. وما الذي يمكنه أن يجعله شرعيًا؟ أعتقد أنني أستطيع حل هذه المسألة"[1]. بعد أن سلّم روسو بحالة الطبيعة الأصلية التي يكون الناس فيها أحرارًا، كان مجبرًا إما أن يدين النظام الاجتماعي الذي لم تعد فيه حرية الإنسان البدائي موجودة، ويقول إنه يجب على الناس أن يتخلصوا من قيودهم بقدر الإمكان، أو أن يبرره على نحو ما. والبديل الأول باطل؛ لأن "النظام الاجتماعي حق مقدس؛ فهو بمثابة الأساس لجميع الحقوق الأخرى"[2]. وبذلك كان روسو مجبرًا على أن يبين أن النظام الاجتماعي له ما يبرره ومشروع.

(1) S.C., I, 3. p. 5.

(2) Ibid.

لقد لجأ روسو فى حل مشكلته إلى نظرية العقد الاجتماعى التى واجهناها من قبل فى صور مختلفة فى فلسفتى هوبز ولوك. إنه يريد أن يقيم النظام الاجتماعى على القوة؛ لأن القوة لا تمنح الحق. "إن القوة هى قدرة مادية، لست أرى أى أثر أخلاقى يمكن أن يكون لها. فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة، لا من أفعال الإرادة. إنه على الأكثر فعل يمليه الحرص. فبأى معنى يمكن أن يُسمى واجبًا؟"(١). إنه إذا كان لدى المواطنين واجب الطاعة، فإنه لا يمكن أن يقوم ببساطة على امتلاك القوة عن طريق شخص أو أشخاص يقدمون لهم الطاعة. وفى الوقت نفسه ليس هناك حق طبيعى للتشريع للمجتمع؛ لأن المجتمع وحالة الطبيعة مختلفان. ومن ثم فإنه لكى يكون النظام الاجتماعى مشروعًا وله ما يبرره، لا بد أن يقوم على اتفاق، أو على إجماع.

يفترض روسو أن الناس وصلوا إلى الحد الذى تكون فيه عقبات المحافظة على أنفسهم فى حالة الطبيعة أعظم من مصادر المحافظة على أنفسهم فى هذه الحالة. ومن ثم لا بد أن يتحدوا معًا ويشكلوا ترابطًا منظمًا. بيد أن المشكلة ليست ببساطة أن يجدوا صورة من صور الاتحاد الذى يحمى الأشخاص وممتلكات كل عضو منهم. بل إنها أيضًا مشكلة إيجاد اتحاد لا يطيع فيه كل عضو إلا نفسه، ويبقى حرًا كما كان من قبل. وهذه هى المشكلة الأساسية التى يقدم لها كتاب "العقد الاجتماعى" الحل(٢).

ويمكن التعبير عن العقد الاجتماعى من حيث ماهيته على النحو التالى: "يُسهم كل منا فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"(٣). ويخلق فعل الاتحاد هذا مباشرة كيانًا أخلاقيًا وجمعيًا؛ يخلق شخصًا عامًا؛ أعنى الجمهورية، أو الدولة. ويسمى هذا الكيان الدولة عندما ننظر إليه على أنه سلبى، ويسمى صاحب سيادة

(1) S.C., I, 3. p. 8.
(2) S.C., I, 6. p. 14.
(3) Ibid, p. 15.

عندما ننظر إليه على أنه إيجابى، ويُسمى قوة عندما نقارنه بكيانات أخرى مشابهة. ويُسمى أعضاؤه الشعب عندما ننظر إليهم بصورة جمعية، بينما يُسمون مواطنـــون عندما ننظر إليهم بصورة فردية، من حيث إنهم يشاركون فـــى الـــسلطة صـــاحبة السيادة، ويُسمون رعايا من حيث إنهم يخضعون لقوانين الدولة.

وتختلف نظرية العقد الاجتماعى هذه بوضوح عن نظريـــة هـــوبز. فوفقًـــا لنظرية هوبز يتفق الأفراد على أن يتنازلوا عن حقوقهم لـــصاحب ســـيادة يكـــون خارجًا عن العهد، أى إنه لا يكون طرفًا فيه. وبذلك تؤسس الحكومة عـــن طريـــق نفس الاتفاق الذى يخلق مجتمعًا منظمًا؛ فوجود الدولة يعتمد، فى واقع الأمر، على علاقتها بصاحب السيادة الذى قد يكون، بالفعل، مجموعة وليس فردًا، بيد أنه يتميز عن الأطراف المتعاقدة. ومع ذلك فإن العقد الأصلى فى نظريـــة روســـو يخلـــق صاحب سيادة يتوحد مع الأطراف المتعاقدة التى تؤخذ بصورة جمعيـــة، ولا يُقـــال أى شىء على الإطلاق عن الحكومة. فالحكومة، كما يرى روسو، هـــى ببـــساطة سلطة تنفيذية تعتمد فى سلطتها على المجموعة صاحبة السيادة، أو على الدولة. إن مشكلة هوبز هى مشكلة تماسك أو تلاحم اجتماعى. وإذا سلّمنا بوجهة نظره عـــن الإنسان، وعن حالة الطبيعة، فإنه يُواجه بمهمة إيجاد قوة فعالة موازية لقوى الطرد المركزية فى الطبيعة الإنسانية. أو إنه بصورة أكثر وضوحًا يُواجه بمشكلة إيجـــاد علاج فعال لشر المجتمع الجسيم؛ وهو الحرب الأهلية. وقد وجد الحل فى حكومـــة مركزية؛ أعنى فى نظرية عن السيادة التى تشدد، بوجـــه خـــاص، علـــى مكانـــة الحكومة. ولما كان قد قبل فرض حالة الطبيعة، فإنه كان ملزمًا بأن يدمج تـــشديده على الحكومة فى تفسيره للعهد الذى يتم بواسطته الانتقال من حالة الطبيعـــة إلـــى حالة المجتمع المنظم. أما المشكلة عند روسو فهى مختلفة. فإذا ســـلّمنا بإصـــراره على الحرية، وسلّمنا برغبته فى أن يبين أن الانتقال من حالة الطبيعة إلـــى حالـــة المجتمع المنظم ليس إحلال العبودية محل الحرية من أجل أمن محض، فإنه يشعر أنه مجبر على أن يبين أن صورة من الحرية فى المجتمع تُكتسب بصورة أســـمى

من الحرية التى يتمتع بها الناس فى حالة الطبيعة. ومن ثم لا يتوقع المرء أن يجده يشدد على فكرة الحكومة فى تفسيره للعقد الاجتماعى، أو علـــى فكــرة الأطــراف المتعاقدة التى تتنازل عن حقوقها لصاحب سيادة يكون خارج العقــد، أو لا يكــون طرفًا فيه. إننا نجده يشدد بدلاً من ذلك، على اتفاق متبادل بين الأطراف المتعاقــدة يخلق كيانًا أخلاقيًا جديدًا يعرف فيه كل فرد نفسه بصورة أكثر كمالاً مما يــستطيع أن يعرف فيه نفسه فى حالة الطبيعة.

ويتضح أن هذا يعنى تغيرًا ملحوظًا فى الموقف أو الاتجاه والأسلوب بــين "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت" و"العقد الاجتماعى" . ففــى كتــاب "مقال عن التفاوت" يمكن أن نرى بالفعل، كما هو ملاحظ فــى الفــصل الأخيــر، ظهور بعض عناصر النظرية السياسية الناضجة عند روسو. أما "مقال عن العلــوم والفنون" فإنه يعطى انطباعًا هو أن المجتمع السياسى شر كما يرى روسو، بينمــا نجد فى كتاب "العقد الاجتماعى" أن طبيعة الإنسان الحقيقية تتحقــق فــى النظــام الاجتماعى إن جاز هذا التعبير. إذ إنه يصبح "كائنًا ذكيًا وإنسانًا بدلاً من أن يكــون حيوانًا أحمق ومحدودًا"[1]. وليس هناك تناقض محض بــين "مقــال عــن العلــوم والفنون" و"العقد الاجتماعى" فى واقع الأمر. ففى "العقد الاجتماعى" يتحدث روســو عن شرور المجتمع المحتضر كما هو موجود بالفعل، فى فرنسا بــصفة خاصــة، بينما يتحدث فى "العقد الاجتماعى" عن المجتمع السياسى كمــا ينبغــى أن يكــون. وحتى فى هذا العمل "العقد الاجتماعى"، بينما يمجد روسو المنافع التــى يكتــسبها الإنسان عن طريق العقد الاجتماعى، فإنه يلاحظ أن "تعسفات هذه الحالة الجديــدة تنحط به غالبًا إلى أدنى من الحالة التى خرج منها"[2]. وفى الوقت نفسه يصعب أن ننكر أن هناك تغيرًا ملحوظًا فى الأسلوب والتشديد. ويصدق هذا أيضًا على علاقة كتاب "العقد الاجتماعى" بكتاب "مقال عن التفاوت". إن الانطباع الذى يعطيه الكتاب

---

(1) S.C., I, 8. p. 19.
(2) Ibid.

الثانى هو أن الإنسان، الخير بطبيعته، يكتسب أفكارًا أخلاقية، وصفات أخلاقية بالمعنى الدقيق عند امتلاك تدريجى للتطور الذى يسبق فيه المجتمع المدنى، بمعنى الروابط الاجتماعية الواسعة، تكوين مجتمع سياسى منتظم. أما فى كتاب "العقد الاجتماعى" فإن روسو يتحدث كما لو كان الإنسان ينتقل فى الحال من حالة لا أخلاقية إلى حالة أخلاقية عن طريق تأسيس المجتمع السياسى. "إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يحدث تغييرًا بارزًا فى الإنسان باستبداله العدالة فى مسلكه بالغريزة، وبإضفائه على أفعاله الأخلاقية التى كانت تنقصها فيما مضى"[(١)]. إن الدولة تصبح مصدر العدالة وأساس الحقوق. كما أنه قد لا يوجد هنا تناقض حاد. فالعقد الاجتماعى لا يعدو أن يكون شيئًا سوى اختلاق فلسفى، على حد تعبير هيوم، ونستطيع، إذا شئنا، أن ننظر إلى روسو على أنه يقوم بتمييز نظرى أو منطقى، وليس نظريًا بين الإنسان فى المجتمع والإنسان منظورًا إليه بالتجريد من المجتمع. إن الإنسان من حيث إنه فرد منعزل، وليس شريرًا فى ذاته، ليس موجودًا أخلاقيًا بصورة ملائمة؛ إذ إن حياته العقلية والأخلاقية لا تتطور إلا بداخل المجتمع فقط. وهذا ما يقوله روسو أساسًا فى كتابه "مقال عن التفاوت". وفى نفس الوقت هناك تغير فى الأسلوب والنغمة. ويمكن تفسير هذا التغير فى الأسلوب والنغمة عن طريق اختلاف الغرض إلى حد كبير. فقد اهتم روسو فى كتابه "مقال عن التفاوت" بأصول التفاوت، ويعزو إلى تأسيس المجتمع أصل ما يسميه "التفاوت الأخلاقى أو السياسى". إن التشديد هنا على التفاوت، كما يُشار إليه عن طريق عنوان كتاب "مقال عن التفاوت". واهتم روسو فى كتابه "العقد الاجتماعى" بالمنافع التى يحصل عليها الإنسان من تأسيس المجتمع، مثل الإرساء لحرية "طبيعية" مدنية وأخلاقية. لكن على الرغم من أنه يمكن تفسير التغير فى الأسلوب والنغمة عن طريق اختلاف الغرض إلى حد كبير، فإنه موجود على الرغم من ذلك. إن جانبًا جديدًا وهامًا من جوانب نظرية روسو السياسية يظهر فى كتابه "العقد الاجتماعى".

---

(1) S.C., I, 8. p. 18.

ويمكن أن نرى، بالتالى، كيف يمكن أن تكون الكلمات الافتتاحية فى الفصل الأول من كتاب "العقد الاجتماعى" مضللة، إذا أخذناها على أنها تكفى لبيان موقف روسو. "ولد الإنسان حرًا إلا أننا نراه مكبلاً بالأغلال فى كل مكان". إن هذه الكلمات تمثل مشكلة، ولا تشكل حلاً. ولا بد أن يوجد الحل فى فكرة الانتقال من حالة الحرية الطبيعية إلى الحالة المدنية والأخلاقية "إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعى هو حريته الطبيعية، وحقًا لا محدودًا فى كل ما يغريه وما يستطيع بلوغه، أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية، وملكية كل ما هو فى حيازته"(١). ولا يحد الحرية الطبيعية إلا قوة الفرد، أما الحرية المدنية فتحدها الإرادة العامة، التى بها تصبح الإرادة الحقيقية لكل فرد واحدة. إن الحيازة هى نتيجة القوة، أو نتيجة وضع اليد الأولى، أما الملكية فإنها تقوم على سند إيجابى، فهى حق تمنحه الدولة. "يمكننا أن نضيف، علاوة على ذلك، إلى ما يكتسبه الإنسان فى الحالة المدنية الحرية الأخلاقية، التى وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه بالفعل. إذ إن دافع الشهوة وحده هو عبودية، بينما طاعة القانون الذى نسنه ونفرضه على أنفسنا هى حرية"(٢). إن الناس يرتدون إلى العبودية بالفعل فى بعض أشكال المجتمع، فى الملكية، والطغيان على سبيل المثال، وقد يكونون أكثر سوءًا مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة. بيد أن هذا أمر عرضى؛ بمعنى أنه لا ينشأ عن ماهية الدولة. فإذا تأملنا الدولة فى ماهيتها، فإننا لا بد أن نقول إن تأسيسها مفيد للإنسان بصورة لا تعد ولا تحصى.

وتواجه روسو نفس الصعوبة التى واجهها لوك نتيجة لقبوله نظرية العقد الاجتماعى. فهل يجب علينا أن نقول إن الأطراف الأصلية المتعاقدة لا تلزم نفسها فقط، بل تلزم الأطراف التى تأتى بعدها أيضًا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو تبريرنا لأن نقول ذلك؟ لا يبدو أن روسو يهتم بهذه المشكلة بوضوح، على الرغم من أنه يبيّن أن مواطنى الدولة يستطيعون أن يتفقوا على حل العقد فى أى وقت.

---

(1) S.C., I, 8. p. 19.
(2) Ibid.

"لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أى نوع من القانون الأساسى يعتبر ملزمًا لهيئة الشعب – ولا حتى العقد الاجتماعى نفسه"[١]. كما أنه "ليس هناك قانون أساسى فى الدولة لا يمكن إبطاله حتى ولا العهد الاجتماعى نفسه؛ لأنه إذا كان كل المواطنين يجتمعون لنقض هذا العهد باتفاق مشترك، فلا يمكننا أن نشك بأنه قد نُقض بصورة مشروعة تمامًا"[٢] وإذا أخذنا الأفراد منفردين، فإن روسو يرجع إلى فكرة "جرتيوس" التى تقول إن كل واحد يستطيع أن يعدل عن الدولة التى هو عضو فيها، ويسترد حريته الطبيعية بخروجه من البلد. ويبدو أنه يؤكد هذا الرأى بإضافة القول "من السخف ألا يستطيع المواطنون جميعًا مجتمعين أن يفعلوا ما يستطيع أن يفعله كل واحد منهم منفردًا"[٣]. (يضيف روسو ملاحظة يقول فيها إن الهروب من البلد للتملص من الواجبات فى اللحظة التى يكون فيها المرء فى حاجة إليه هو جريمة وفعل يستحق عليه العقاب). وهو يرى أنه طالما أن العقد الاجتماعى يوجد موجودًا أخلاقيًا جديدًا، فإن هذا الموجود يستمر فى الوجود، على الرغم من الواقعة التى تقول إن بعض الأفراد يموتون، ويولد أفراد جدد، إذا لم يحل الأفراد بصورة جمعية العقد فى مجلس من مجالسهم الدورية. إن العضوية فى الدولة لا تؤثر على الوجود المستمر للمجلس من حيث إنه موجود أخلاقى.

٢ – لقد رأينا أن العقل العام الذى يتشكل، كما يرى روسو، عن طريق اتحاد الأفراد بواسطة العقد الاجتماعى يُسمى صاحب السيادة عندما ننظر إليه على أنه إيجابى. وهذا يعنى أن صاحب السيادة هو هيئة الشعب كلها من حيث إنها مشرّعة، ومن حيث إنها مصدر القانون. ومن ثم فإن القانون هو التعبير عن الإرادة. ويستطيع روسو أن يقول،

---

(1) S.C., I, 7. p. 17.

(2) S.C., III, 18. p. 89.

(3) Ibid.

بالتالى، إن السيادة "ليست سوى ممارسة الإرادة العامة"[1]. إن كل مواطن يمتلك مقدرة مزدوجة. فمن حيث إنه عضو من أعضاء الموجود الأخلاقى الذى هو مصدر القانون، فإنه يكون عضوًا من أعضاء صاحب السيادة. ومن حيث إنه يخضع للقانون ويكون ملزمًا بطاعته، فإنه يكون رعية من الرعايا. إن الفرد يمتلك إرادة خاصة بالتأكيد، وقد لا تتفق هذه الإرادة مع الإرادة العامة. وواجبه المدنى هو أن يجعل إرادته الخاصة تتفق مع الإرادة العامة لصاحب السيادة، التى يكون هو نفسه عضوًا فيها.

يصر روسو على أن السيادة غير قابلة للتنازل؛ لأنها تكمن فى ممارسة الإرادة العامة، ولا يمكن أن يكون ذلك قابلاً للتنازل، أو قابلاً للتحول. إن المرء قد يحول القوة، لكنه لا يحول الإرادة. وهذا هو السبب فى أن روسو يصر مؤخرًا على أن الشعب لا يستطيع أن يختار ممثلين بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، فهو لا يستطيع أن يختار إلا نوابًا فقط. "إن السيادة لا يمكن أن تُمثل لنفس السبب الذى يجعلها غير قابلة للتنازل؛ فهى بصفة أساسية أساس الإرادة العامة. ولا تُمثل الإرادة العامة مطلقًا؛ فهى إما أن تكون هى نفسها، أو تكون شيئًا آخر، ليس هناك من وسط. إن نواب الشعب ليسوا إذًا ممثليه، ولا يمكن أن يكونوا كذلك فما هم إلا مفوضون عنه، ليس فى وسعهم أن يبتوا نهائيًا فى شىء. كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلاً، ولا يكون قانونًا على الإطلاق"[2]. (ويستنتج روسو نتيجة مفادها أن الشعب الإنجليزى لا يكون حرًا إلا أثناء انتخاب أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يرتد إلى العبودية).

---

(1) S.C., II, 1. p. 22.

(2) S.C., III, 15. p. 33.

إن السيادة لا تتجزأ للسبب نفسه؛ لأن الإرادة، التى تُسمى ممارستها سيادة، هى الإرادة العامة، ولا يمكن لهذه الإرادة أن تتجزأ. قم بتجزئتها، فإنه لن يكون لديك سوى إرادات خاصة، ولن يكون لديك بذلك سيادة. إننا لا نستطيع أن نقسمها إلى سلطات متنوعة مثل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. إن السلطة التنفيذية، أو الحكومية ليست هى صاحبة السيادة، وليست جزءًا منها؛ فهى تهتم بإجراء القانون، وهى مجرد أداة لصاحب السيادة. ومن ثم فإن صاحب السيادة هو، كما يرى روسو، المشرّع، وهذا المشرّع هو الشعب، وقد يكون صاحب السيادة اسمًا فى دولة معينة شخصًا، أو أشخاصًا غير الشعب؛ بيد أن صاحب السيادة الحقيقى هو الشعب دائمًا. ولا داعى للقول إن روسو لا يعنى "بالشعب" طبقة ما فى الدولة، من حيث إنها تتميز عن طبقة أخرى، أو عن الطبقات الأخرى، بل إنه يعنى به هيئة المواطنين كلها. كما أننا قد نلاحظ أنه يستخدم كلمة "مشرّع" بمعنى فنى خاص به هو؛ فهو يعنى بها شخصًا يسن القوانين، كما يقال إن "ليكورجوس"(١) شرّع القوانين للإسبرطيين. بيد أن المشرّع بهذا المعنى لا يمتلك سلطة صاحب السيادة بالتأكيد. إذ إن وظيفته استشارية، أو تنويرية؛ بمعنى أن مهمته هى أن ينَور الشعب صاحب السيادة حتى يفعل وفق فكرة واضحة عما تكون المصلحة العامة بالفعل هنا والآن.

إن السيادة هى، من ثم، ممارسة الإرادة العامة، وصاحب السيادة هو الشعب، الذى تكمن فيه الإرادة. لكن ماذا تعنى الإرادة العامة؟

إن الإغراء الطبيعى هو، بالتأكيد، أن نفهم مصطلح "الإرادة العامة" فى علاقته بالذات التى تريد؛ أعنى الشعب صاحب السيادة، أى أن نفهم هذا المصطلح فى وظيفته التشريعية. ومن ثم فإننا قد ننقاد بسهولة إلى الاعتقاد أن الإرادة العامة

---

(١) ليكورجوس: مشرّع إسبرطة فى القرن التاسع قبل الميلاد. وتقول الأسطورة إنه تلقى فى معبد دلفى الأوامر التى جعلها أساسًا لتشريعاته التى جاء فيها إن حماية الدولة لا تكون إلا بإقامة الأسوار العالية، وإعداد سور بواسطة الرجال الأقوياء. عملت إسبرطة بتشريعاته لأكثر من سبعة قرون (المترجم).

يمكن أن توحد كل الأهداف، والأغراض بالقرار الذى يتم التعبيـر عنـه بـصوت أغلبية المجلس. وإذا فسرنا ما يراه روسو بهذا المعنى، فإنه من المحتمل أن نعلّـق بالقول إن وصفه للإرادة العامة بأنها معصومة من الخطأ، وبأنها تميل إلـى النفـع العام باستمرار محال وغير معقول، وضار. فهو محال وغير معقول؛ لأنـه لـيس هناك ما يضمن أن القانون الذى يسنه مجلس شعبى يريد النفع العام بالفعل. وهـو ضار؛ لأنه يشجع على الطغيان وعدم التسامح. بيد أن التفسير الذى تقوم عليه هذه النتائج غير صحيح؛ إذ إن التشديد ليس فى محله على الإطلاق.

إنه يجب علينا أن نتذكر أولاً تمييز روسو الشهير بين الإرادة العامة، وإرادة الجميع. "كثيرًا ما يكون هناك فارق بين إرادة الجميع والإرادة العامـة؛ فـالإرادة العامة لا تراعى سوى المصلحة العامة المـشتركة؛ أمـا إرادة الجميـع فتراعـى المصلحة الخاصة، وليست سوى مجموع الإرادة الخاصـة"[1]. إن الإرادة العامـة عامة، بالفعل، بمعنى أنها إرادة ذات عامة وكلية، أعنى الشعب صاحب السيادة، بيد أن التشديد الذى يضعه روسو هو على عمومية الهدف؛ أعنى المصلحة العامـة أو الصالح العام، أو النفع العام. ولا يمكن أن تتوحد هذه الإرادة العامة بـدون ضـجة بمجموع الإرادات الخاصة كلما تتجلى فى صوت الأغلبية، أو حتى فـى صـوت متفق عليه بإجماع؛ لأن نتيجة التصويت قد تعبر عن فكرة خاطئة عمـا يتـضمنه الصالح أو الخير العام، والمطالب العامة. وقد يضر القانون الذى يُسن من حيث إنه نتيجة التصويت بالنفع العام. "إن الشعب يريد الخير دائمًا من تلقاء نفسه، بيد أنه لا يعرف الخير دائمًا من تلقاء نفسه. وتكون الإرادة العامة سديدة دائمًا، ولكن الحكـم الذى يوجهها لا يكون مستنيرًا باستمرار... إن الشعب يريد الخير الذى لا يراه"[2]. وهذه هى الواقعة التى "تجعل المشرّع ضروريًا"[3]؛ بالمعنى الذى وصفناه من قبل.

---

(1) S.C., II, 3. p. 25.
(2) S.C., II, 6. p. 34.
(3) Ibid.

إن "إرادة الجميع" ليست معصومة من الخطأ، بالتالى؛ "فالإرادة العامة" هـى وحدها المعصومة من الخطأ وهى سديدة باستمرار. ويعنى هذا أنها تتجه إلى الخير أو الصالح العام باستمرار. وأعتقد أنه جلى أن روسو مدّ تصوره للخيرية الطبيعية للإنسان إلى الموجود الأخلاقى الجديد الذى ينشأ عن طريق العقد الاجتماعى. إن الفرد، الذى يدفعه حب الذات (الذى لا يتوحد بالأنانية بمعنى تقييمى أخلاقى) يبحث بطبيعته عن خيره الخاص، بيد أنه لا ينجم عن هذا بالضرورة أن تكون لديه فكرة واضحة عن طبيعته الحقيقية[١]. كما أن "العقل العام" الذى يوجده العقد الاجتماعى يبحث عن خيره الخاص لا محالة، وأعنى به الخير العام المشترك. غير أن الناس لا يفهمون باستمرار، أين يكمن خيرهم الحقيقى. وبذلك فإنهم يحتاجون إلى التنوير حتى يمكنهم أن يعبروا عن الإرادة العامة بصورة ملائمة.

دعنا نفترض من أجل الحجة أنه من المعقول أن نتحدث عن الدولة من حيث إنها كيان أخلاقى لديه القدرة على الإرادة. فإذا قلنا إن إرادتها، أعنى الإرادة العامة، سديدة باستمرار، وإذا ميزنا بين هذه الإرادة وإرادة الجميع منظورًا إليها على أنها مجموع الإرادات الخاصة، فإن القول إن الإرادة العامة لا تخطئ لا يؤدى بنا إلى القول بأن كل قانون يوافق عليه المجلس الشعبى هو بالضرورة القانون الأكثر توصيلاً للنفع العام فى ظروف معينة. إنه لا يزال هناك مجال لنقد ممكن له ما يبرره. ويمكننا فى الوقت ذاته أن نعرّض أنفسنا لخطر الارتداد إلى تحصيل حاصل؛ لأنه إذا قلنا إن الإرادة العامة سديدة باستمرار، وإذا كنا نعنى بذلك أن الإرادة العامة تتجه إلى الصالح أو الخير العام باستمرار، فإن السؤال يثار عما إذا كنا نقول شيئًا أكثر من القول إن الرغبة فى الصالح أو الخير العام هى الرغبة فى الصالح أو الخير العام، وإذا كان هذا هو ما نعنيه، فإننا نعرف الإرادة العامة عن طريق هدف عام وكلى، وهو الصالح أو الخير العام، أو المصلحة. ومن

---

(١) يمكن أن نقارن ذلك بالنظرية الإسكولائية التى تقول إنه مهما أراد الإنسان، فإنه يريد ما يبدو لـه خيرًا (المؤلف).

ثم فإنه يمكن التأكيد أن روسو لا يستطيع أن يتخلص من تبجيــل غيــر ممحــص للقرارات التشريعية للمجالس الشعبية إلا برد ما يقوله إلى تحصيل حاصــل غيــر ضار.

ويمكن أن يكون التعليق على هذا النحو: إن ما هو مطلوب بالفعل هو تفسير واضح جلى لمعنى الحديث عن الدولة بأنها كيان أخلاقى ذو إرادة. فإذا كانت هــذه الإرادة تتوحد بإرادة الجميع، فما عساها أن تكون بالضبط؟ هل هى شىء يفوق كل الإرادات الخاصة؟ أو هل هى بالأحرى إرادات خاصة تؤخذ بصورة جمعية ويُنظر إليها وفقًا لتوجهها الطبيعى إلى الخير، بدلاً من أن يُنظر إليها على أنها تتجه عــن طريق تصورات خاصة عن الخير فى أذهانِ مَنْ تكون لديهم هــذه التــصورات؟ تواجهنا فى الحالة الأولى مشكلة أنطولوجية، أعنى أنه تواجهنــا مــشكلة الحالــة الأنطولوجية للإرادة العامة. أما فى الحالة الثانية فإنه يبدو أنه مطلوب من روســو أن يعيد النظر فى نزعته الفردية الأولى؛ لأن إرادة الشخص (أ) تتجه إلى خيــره، وإرادة الشخص (ب) تتجه إلى خيره. ومن ثم إذا أردنا أن نقول إن إرادة الشخص أ، ب، ج... إلخ، منظورًا إليها فى اتجاهها الطبيعى إلى الخيــر، تــشكّل بــصورة جمعية الإرادة العامة (التى تتجه إلى الخير أو الصالح العام)، فإنه يبدو أنه ينبغــى علينا أن نثبت أن الناس بطبيعتهم، ومنذ البداية هــم موجــودات اجتماعيــة، وأن إراداتهم لا تتجه بطبيعتها إلى الخير الخاص فحسب، وإنما إلى الخير العام أيــضًا، أو إلى خيرهم الخاص من حيث إنه متضمن بداخل الخير العام، أو من حيث إنــه يساهم فيه. واعتقد أن شيئًا من هذا القبيل كان يدور فى خلد روسو بالفعــل. لكنــه عن طريق تقديم صورة فردية للإنسان منذ البداية، ثم تقديم فكرة الــشخص العــام الأخلاقى الجديد ذى الإرادة الخاصة به، فإنه جعل الطبيعة الدقيقة للإرادة العامــة، وعلاقتها الدقيقة بالإرادات الخاصة غامضة. إن هناك، بالفعل، إشارة طفيفة إلى أن روسو أعطى لهذه المشكلات التأمل المتمعن الذى تحتاج إليه. إننا نستطيع أن نميز فى فلسفته السياسية خطوطًا متنوعة من التفكير يصعب أن تنــسجم معًــا. وخــط

التفكير الأكثر دلالة وأهمية هو، بلا شك، فكرة الدولة من حيث إنها كيان عضوى ذو إرادة خاصة، وتكون بمعنى ما غير محدد نسبيًا الإرادة "الحقيقية" لكل عضو فى الدولة. وسأعود إلى هذه الفكرة حالاً.

إننى لا أعنى الإشارة أنه لا توجد رابطة بين الإرادة العامة والفاعلية التشريعية للشعب صاحب السيادة عند روسو. والقول بأن هناك فى الغالب اختلافًا كبيرًا بين إرادة الجميع، والإرادة العامة، كما يقول روسو، لا يعنى القول بأنهما لا يتفقان معًا على الإطلاق. وإحدى المشكلات عند روسو من حيث إنه مُنظّر سياسى هى افتراض وسيلة تضمن أن الإرادة العامة التى لا تخطئ تبلغ تعبيرًا عينيًا وملموسًا فى القانون. وإحدى الوسائل التى يفترضها لاحظناها من قبل؛ وهى وظيفة "المشرّع" الحكيم. ووسيلة أخرى هى منع الجماعات الجزئية فى الدولة بقدر المستطاع. إن المسألة هى على النحو التالى: إذا أدلى كل مواطن بصوته بصورة مستقلة تمامًا، فإن الفوارق بينهم تُلغى كما يرى روسو، و"تبقى الإرادة العامة من حيث إنها مجموع الفوارق"[1]. ومع ذلك، إذا تشكلت اتحادات وأحزاب، لكل منها إرادته العامة (إذا تحدثنا بصورة نسبية)، فإن الفوارق تصبح أقل ضخامة، وتكون النتيجة أقل عمومية، وأقل تعبيرًا عن الإرادة العامة. وعندما يغدو أحد الاتحادات، أو الأحزاب أكثر قوة، أو أكثر ضخامة حتى إن إرادته تهيمن على إرادات المواطنين الآخرين لا محالة، فإن النتيجة لن تكون تعبيرًا عن الإرادة العامة للدولة على الإطلاق، بل إنها تكون تعبيرًا عن إرادة خاصة (خاصة بمعنى أنه بالنسبة للإرادة العامة للدولة حتى إذا كانت عامة بالنسبة لأعضاء الاتحاد، أو الحزب). إن النتيجة التى يقررها روسو هى "المهم إذًا للحصول على التعبير عن الإرادة العامة ألا تكون هناك جماعة جزئية فى الدولة، وألا يُبدى كل مواطن رأيه إلا تعبيرًا عن نفسه"[2].

---

(1) S.C., II, 3. p. 25.
(2) S.C., II, 3. p. 25.

وهذا هو بالتأكيد أحد الأسباب لماذا يُظهر روسو كراهية للكنيسة المسيحية. "وحيثما يشكل الأكليروس هيئة، فإنه يكون سيدًا ومشرّعًا فى بلده الخاص... ومن بين جميع الكُتاب المسيحيين، فإن الفيلسوف هوبز هو الوحيد الذى رأى بوضوح الضرر والعلاج الذى جرأه على أن يقترح توحيد رأسى النسر، وإرجاع كل شىء إلى الوحدة السياسية... ولكن كان عليه أن يبين أن روح المسيحية السائدة تخالف نظامه، وأن مصلحة الكاهن ستكون أقوى من مصلحة الدولة دائمًا"(١). وعندما يتحدث روسو ضد الكنيسة المسيحية، ولصالح الدين المدنى الخالص، فإنه لا يهتم مباشرة بمناقشة الإرادة العامة، والتعبير عنها. بيد أن ملاحظاته مناسبة بصورة واضحة؛ لأن الكنيسة إذا نصبّت نفسها من حيث إنها شبه صاحبة سيادة فإن تأثيرها، أو نفوذها سيتداخل لا محالة مع التعبير عن الإرادة العامة لصاحب السيادة الحقيقى؛ وهو الشعب.

ويجب أن نلاحظ أن روسو يفترض أنه إذا كان المواطنون مستنيرين بحق، وإذا أُخمدت الجماعات الجزئية فى الدولة (أو إذا كانت كثيرة العدد حتى إن مصالحها المتباينة تُلغى، حيث لا يكون ذلك ممكنًا)، فإن صوت الأغلبية سيعبر عن الإرادة العامة بالضرورة. "إذا لم يكن للمواطنين، عندما يتداول الشعب وهو على دراية كافية، أية وسيلة للاتصال فيما بينهم، فإن الإرادة العامة قد تنتج دائمًا عن العدد الكبير من الفوارق الصغيرة ويكون القرار حسنًا دائمًا"(٢). كما أنه "ليس هناك سوى قانون واحد يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية. ذلك هو العقد الاجتماعى... وما عدا هذا العقد الاجتماعى الأولى يكون العدد الأكبر ملزمًا للآخرين جميعهم... إن الإرادة العامة تُنظَّم وفق حساب أو عد الأصوات"(٣). ولا يناقض ذلك ما يقوله روسو عن التمييز بين الإرادة العامة، وإرادة الجميع؛ لأن المقصود من التمييز هو الإقرار بإمكان المصالح الخاصة، وبصفة خاصة

---

(1) S.C., IV, 3. p. 116.
(2) S.C., II. 3. pp. 25-26.
(3) S.C., IV, 2. p. 44.

مصلحة مجموعات جزئية، واتحادات تحدد قرار الشعب فـي المجلـس. وعنـدما يحدث هذا التعسف، فإن نتيجة التصويت لا تمثل الإرادة العامة. بيـد أنـه عنـدما تُتجنب صنوف التعسف هذه، فإن النتيجة ستعبر عن الإرادة العامة بالتأكيد.

إن هذا صحيح بصورة جلية، بمعنى ما بالتأكيد، هو أن إرادة الأغلبية أكثـر عمومية من إرادة الأقلية. غير أن هذه بديهية. وهو ليس كل ما يدور بخلد روسو؛ لأن القانون الذى هو بمثابة تعبير عن الإرادة العامة هو، كما يرى، قـانون يميـل إلى الخير أو الصالح العام، ويضمنه، أو إلى المصلحة العامة، ويضمنها. ومن ثـم إذا تم تجنب تأثير مصالح المجموعة، فإن إرادة المجلس التى يـتم التعبيـر عنهـا توصل إلى الخير أو الصالح العام لا محالة. إن انتقاد إرادة المجلـس التـى يـتم التعبير عنها لا يبدو أنه مشروع إلا على أساس تأثير مفرط من قبل حزب خاص، أو مصالح مجموعة. وإذا افترضنا أن كل مواطن "يبدى رأيه تعبيرًا عن نفـسه" ، ولا يتعرض لصنوف من الضغط غير المشروعة، فإنه لا يبدو أنه لن يعد هناك أى سبب، بناء على مقدمات روسو، لنقد إرادة المجلس التى يتم التعبير عنها، حتى إذا لم يتم التعبير عنها إلا عن طريق صوت الأغلبية. صـحيح أن روسـو يقـرر أن الأغلبية لا بد أن تصل إلى إجماع بالنسبة لخطورة المسائل التى يجب البـت فيهـا وإقرارها، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن "الإرادة العامة تتكـون عـن طريق حساب أو عد الأصوات، (وإن) جميع خصائص الإرادة العامة مازالت بعـد فى حالة الأغلبية"[1].

ترتبط مناقشة روسو للإرادة العامة بمشكلة الحرية ارتباطًا وثيقًا. وهو يريد، كما رأينا، أن يبرر الانتقال من حالة الطبيعة الافتراضـية إلـى حالـة المجتمـع السياسى المنظم. ولما كان يعتقد أن الإنسان حر بطبيعته، وأن الحرية قيمة لا تُقدر بثمن، فإنه شعر بأنه مجبر على أن يبين أن الإنسان يحصل على نوع أسمى مـن الحرية، بدلاً من أن يفقدها، وذلك عن طريق العقد الاجتماعى، الذى تنشأ بمقتضاه

(1) S.C., IV, 2, p. 44.

الدولة؛ لأن "تخلى المرء عن حريته هو تخلٍ عن صفته كإنسان"[1]. ويؤكد روسو، بالتالى، أن الحرية الطبيعية تتحول إلى حرية مدنية عن طريق العقد الاجتماعى. بيد أنه واضح أن الناس مجبرون فى المجتمع على أن يطيعوا القانون. وإذا لم يطيعوا القانون، فإنهم سيُعاقبون. وإذا سلّمنا بذلك، فهل يمكن الإقرار بأن الإنسان يصبح، عن طريق استبداله بحالة الطبيعة، التى يكون فيها حرًا فى أن يفعل ما يشاء، حالة المجتمع السياسى أكثر حرية، وليس أقل، مما كان من قبل، أو أنه على الأقل يكتسب حرية أكثر كمالاً؟ إن معالجة روسو لهذه المشكلة شهيرة.

أولاً، لا بد أن نفهم العقد الاجتماعى على أنه يشمل التعهد الضمنى بالخضوع للإرادة العامة، ومَنْ يرفض الخضوع لها سيخضع لها بالقسر والإكراه. "إن المواطن يوافق على جميع القوانين حتى على تلك التى تُجاز رغمًا عنه، بل وعلى تلك التى تعاقبه عندما يجرؤ على انتهاك حرمة واحد منها"[2].

وثانيًا، وهذه هى المسألة الأكثر أهمية، الإرادة العامة هى إرادة كل إنسان الحقيقية. والتعبير عن الإرادة العامة هو التعبير عن كل إرادة مواطن الحقيقية. ومن ثم، فإن اتباع المرء لإرادته هو الفعل بحرية. وبذلك فإن إجبار المرء على أن يجعل إرادته الخاصة تتفق مع الإرادة العامة يعنى أنه مجبر على أن يكون حرًا. إنه يوجد حالة حيث يريد المرء ما يريده "بالفعل" .

إن لدينا هنا مفارقة روسو الشهيرة وهى "لكى لا يصبح العقد الاجتماعى صيغة باطلة، فإنه يشتمل ضمنيًا على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده أن يعطى القوة للآخرين، ألا وهو أن كل مَنْ يرفض طاعة الإرادة العامة سيُرغم عليها من قبل الهيئة كلها. وهذا لا يعنى شيئًا آخر غير أنه يُجبر على أن يكون حرًا"[3]. كما أن "الإرادة العامة توجد عن طريق حساب أو عد الأصوات. وعندما يتغلب الرأى

(1) S.C., I, 4. p. 10.
(2) S.C., IV. 2. p. 93.
(3) S.C., I, 7. p. 18.

المعارض لرأيى، فإن ذلك لا يدل على شيء سوى أننى كنت مخطئًا، وأن ما كنت أُقدر أنه الإرادة العامة لم يكنها. ولو أن رأيى الخاص هو الذى تغلب لكنت فعلت غير ما كنت قد أردت، وعندئذ ما كنت لأكون حرًا"(١).

من الصعب أن نرى كيف "تبرهن" الواقعة التى تقول إن رأيًا ما يختلف عن رأيى الخاص يتغلب عن طريق صوت الأغلبية على أننى مخطئ. ويفترض روسو، ببساطة، أنها تبرهن على ذلك. ومع ذلك، فإننا عندما نلقى نظرة على هذه المسألة، فإننا نستطيع أن نلفت الانتباه إلى الاستخدام الغامض لكلمة "حر"؛ إذ إن شخصًا آخر قد يقتنع بالقول بأنه إذا كانت الحرية تعنى الحرية فى أن يفعل المرء ما يريد أن يفعله، ولديه القدرة البدنية على الفعل، فإن عضوية الدولة تلغيها بالفعل. غير أن إلغاء حرية المرء عن طريق القانون هو أمر أساسى لصالح المجتمع، وبالنظر إلى الواقعة التى تقول إن منافع المجتمع تفوق مضاره ومساوئه، فإن هذا الإلغاء لا يحتاج إلى تبرير غير فائدته. إن المشكلة التى لها صلة بالموضوع هى مشكلة حصرها فى أدنى حد يتطلبه الخير أو الصالح العام. ومع ذلك فإن هذا المنظور التجريبى، والنفعى لا يناسب ذوق روسو. فهو يريد أن يبين أن الإلغاء الظاهرى للحرية ليس إلغاءً بالفعل على الإطلاق. وبذلك فإنه يقع فى مفارقة إثبات أنه يمكن أن يُجبر المرء على أن يكون حرًا. وتفترض الواقعة المحض التى تقول إن الوضع يستوقف المرء مباشرة من حيث إنه وضع مفارق أن كلمة "حر" تُعطى معنى، أيًا كان، قد يختلف عن المعنى، أو المعانى، الذى تحمله عادة. وتطبيق هذه الكلمة على الشخص الذى يُجبر على أن يطيع قانونًا معينًا مثلاً، لا يفضى إلى الوضوح. ويجب ألا نفترض، بتطبيق كلمة خارج مجالها العادى، أن القوة والإجبار ليسا هما القوة والإجبار بالفعل.

وقد يبدو النقد اللغوى مملاً وسطحيًا لبعض الأذهان. بيد أنه ذو أهمية عملية ملحوظة فى واقع الأمر؛ لأن تحويل الأسماء أو الألقاب التى تستحق الثناء إلى

---

(1) S.C., IV, 2. p. 94.

مواقف تكون خارج مجال معناها العادى هو وسيلة مألوفة للمـــروجين الـــسياسيين الذين يريدون أن يجعلوا هذه المواقف أكثر قبولاً. وبذلك فإن مصطلح "الديمقراطية" قد يطبق أحيانًا، بإضافة كلمة "حقيقى"، على الحالات التى تطغى فيها القلّــة علـــى الكثرة بمساعدة القوة والعنف. وتسمية "يُجبر على أن يكون حرًا" هى حالة من نفس النوع. ونجد "روبسبير"، فيما بعد، يقول إن إرادة اليعقوبيين هـــى الإرادة العامـــة، ويسمى الحكومة الثورية استبداد الحرية. إن النقد اللغوى يمكـــن أن يلقـــى بعـــض الضوء الضرورى جدًا على هذه المشكلات.

وليس المقصود من هذه الملاحظات افتـــراض أن روســـو نفـــسه مناصـــر للاستبداد، أو الطغيان، أو الإرهاب على الإطلاق بالتأكيد. فالمفارقة عنده لا تنـــشأ من رغبة فى جعل الناس يعتقدون أن الأسود هو الأبيض، وإنما تنشأ من صـــعوبة تبرير خاصية عادية من خصائص الحياة الاجتماعية، وهى تقييد النزوة الشخـــصية بالقوانين العامة الكلية، فى مقابل الصورة التى قدمها لحالة الطبيعة. وعلى الـــرغم من أنه ليس من الملائم سوى أن نشير إلى الأخطار التى تـــلازم اســـتخدام هـــذه المفارقات، فإنه صحيح أيضًا أن حصر أنفسنا فى النقد اللغوى للنوع الذى أشـــرت إليه لا يساعد على ملاحظة الأهمية التاريخية لنظرية روسو عن الإرادة العامـــة، والطرق المختلفة التى تستطيع أن تتطور بها. وربما يكون هذا هو أحـــد الأســـباب لماذا يمكن أن يبدو هذا النقد مملاً وسطحيًا. غير أن ملاحظات أخرى على نظرية روسو ستؤجل إلى القسم الأخير من هذا الفصل. وسأنتقل إلى موضوع الحكومة.

٣ – يقول روسو إن لكل فعل حر سببين يساعدان فـــى إحداثـــه. أحـــدهما أخلاقى، وهو الإرادة التى تحدد الفعل، والآخر مادى، وهو القوة المادية التى تنفذه. وكلا السببين ضروريان. فالمشلول قد يريد الركض، غيـــر أنه يبقى مكانه؛ لأنه تنقصه القوة المادية.

وعندما نطبق هذا التمييز على الدولة، فإنه يجب أن نميّـــز بـــين الـــسلطة التشريعية، أعنى الشعب صاحب السيادة، والسلطة التنفيذية، أو الحكومـــة. وتعبـــر

السلطة التشريعية عن الإرادة العامة بقوانين عامة كلية، ولا تهتم بأفعال معينة، أو بأشخاص معينين. أما السلطة التنفيذية فإنها تطبق القانون وتدعمه، وتهتم، بالتالى، بأفعال معينة، وبأشخاص معينين. "إننى أطلق اسم الحكومة، أو الإدارة العليا على الممارسة الشرعية للسلطة التنفيذية، واسم الأمير، أو الوالى، أو الحاكم على الشخص، أو الهيئة المكلفة بهذه الإدارة"(١).

إن التصرف الذى يخضع الشعب نفسه بمقتضاه إلى الأمير ليس عقدًا؛ "فهو ببساطة إنابة فقط"(٢). وينجم عن هذا أن صاحب السيادة يستطيع أن يحدد، أو يعدّل، أو يسترد السلطة التنفيذية عندما يحلو له. إن روسو يتصور مجالس دورية للشعب صاحب السيادة يتم فيها الاقتراع على مسألتين بصورة منفصلة: "هل يشاء صاحب السيادة الاحتفاظ بشكل الحكومة الحالى؟"، و"هل يشاء الشعب ترك الإرادة فى يد المكلفين بأعبائها بالفعل؟"(٣). واضح هنا أن روسو يتصور دولاً صغيرة مثل مقاطعات سويسرا، حيث يمكن للناس أن يتقابلوا معًا بصورة دورية. ومع ذلك، فإن المبدأ العام وهو أن الحكومة ليست سوى وسيلة الشعب صاحب السيادة، ينطبق على كل الدول. والقول بأن الشعب يستطيع أن "يستعيد" السلطة التنفيذية لا يعنى بالتأكيد أنه يستطيع أن يقرر ممارسة هذه السلطة نفسها. وحتى فى المقاطعات السويسرية الصغيرة لا يستطيع الشعب أن يستمر فى الإدارة. ويهتم الشعب صاحب السيادة – بناء على مبادئ روسو – بالتشريع على أية حال، ولا يهتم بالإدارة، إلا بمعنى أنه إذا لم يرضَ عن إدارة الحكومة الموجودة، فمن حقه أن يستبعدها، ويعهد بالسلطة التنفيذية إلى حكومة أخرى.

يرى روسو أن السلطة التنفيذية تمتلك "شخصية معينة، وحساسية يشترك فيها كل أعضائها، وقوة، وإرادة من صنعها للمحافظة عليها"(٤). غير أن ذلك لا

---

(1) S.C., III, 1. p. 50.
(2) S.C., III, 1. p. 50.
(3) S.C., III, 18. p. 89.
(4) S.C., III, 1. p. 33.

يغير الواقعة التى تقول إن "الدولة توجد بذاتها، وإن الحكومة لا توجد إلا بصاحب السيادة"(١). ولا يمنع هذا الاعتماد الحكومة من التصرف بعنف، ويقظة، بيد أن إرادتها المهيمنة يجب أن تكون الإرادة العامة كما يتم التعبير عنها فى القانون. وإذا كان لها إرادة معينة منفصلة أكثر فعالية وقوة من إرادة صاحب السيادة، "سيصبح هناك صاحبا سيادة؛ أحدهما بالحق، والآخر بالفعل، وسينهار الاتحاد الاجتماعى فى الحال، وتنحل الدولة"(٢). ولم يكن روسو مناصرًا للأمراء أو الحكومات صاحبة الأهواء، والطغاة(٣). وسيصبح صاحبا السيادة خادمين للشعب، لا سيدين له.

وعلى الرغم من أن روسو يناقش نوعين من الحكومة، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الخوض فى هذا الموضوع؛ لأنه يرفض تمامًا أن يقرر أن هناك شكلاً مثاليًا للحكومة، يناسب كل الشعوب، والظروف. "عندما نسأل ما أفضل حكومة بصورة مطلقة"، فإننا نطرح سؤالاً لا حل له بقدر ما هو محدود، أو، بالأحرى، له من الحلول الصالحة بقدر ما هنالك من التركيبات الممكنة فى أوضاع كل الأمم المطلقة والنسبية"(٤). كما أنه "دار الجدل كثيرًا فى جميع العصور حول أفضل أشكال الحكومة دون النظر إلى أن كلاً من تلك الأشكال يكون الأفضل فى حالات معينة، والأسوأ فى حالات أخرى"(٥). ومع ذلك، يمكننا أن نقول إن الحكومات الديمقراطية تناسب الدول الصغيرة، والحكومات الأرستقراطية تناسب الدول ذات الحجم المتوسط، والحكومات الملكية تناسب الدول الكبيرة. بيد أن كل أشكال الدستور يمكن أن يُساء استخدامها. "فلو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه

---

(1) Ibid.

(2) S.C., III, 1. p. 33.

(٣) تُستخدم كلمة "طاغية" هنا بمعناها المألوف. ومع ذلك فإن الطاغية، بلغة روسو الفنية، هو الذى يغتصب سلطة الملك، فى حين أن المستبد هو الذى يغتصب سلطة صاحبة السيادة. و"بذلك لا يمكن أن يكون الطاغية مستبدًا، لكن المستبد يكون طاغية دائمًا" (المؤلف) (S.C., III, 3. p. 57).

(4) S.C., III, 9. p. 73.

(5) S.C., III, 3. p. 57.

ديمقراطيًا، ولذلك فإن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تـصلح للبـشر"[١]. ويتحدث روسو هنا عن الديمقراطية بالمعنى الحرفى، التى تكون مـن بـين كـل أشكال الدستور والشكل الأكثر احتمالاً الذى يؤدى إلى فرقة، وحرب أهلية. والقول بأن الحكومة الملكية معرضة لسوء الاستخدام واضح وجلى. إن "النظـام الأفـضل والأقرب إلى الطبيعة" هو أن يحكم الجمهور عقله عندما يكـون مـن المؤكـد أن هؤلاء العقلاء يحكمونه من أجل صالحه، لا من أجل صالحهم هم"[٢]. بيد أن هـذا ليس مؤكدًا بالتأكيد. ويمكن للأرستقراطية أن تفسد وتنحط، مثل أى شكل آخر مـن أشكال الحكومة. إن الميل إلى الفساد طبيعى، وحتمى فى كل أشكال الدستور فـى واقع الأمر. "إن الهيئة السياسية، والجسم الإنسانى أيضًا، يموتان بمجرد أن يولـدا، ويحملان داخلهما أسباب انهيارهما"[٣]. صحيح أنه يجب على الناس أن يحـافظوا على الهيئة السياسية فى حالة جيدة بقدر المستطاع، تمامًا كمـا يحـافظون علـى أجسامهم. ويمكن أن يتم هذا بصورة جيدة بفصل السلطة التنفيذيـة عـن الـسلطة التشريعية بوضوح، وبوسائل دستورية متنوعة. لكن حتى الدولة المكونـة تكوينـًا جيدًا سيكون لها نهاية، حتى إذا استمرت فى البقاء مدة أطول مـن دول أخـرى، بغض النظر عن الظروف غير المتوقعة، تمامًا مثلما يموت الجسم الإنسانى السليم والقوى فى النهاية، على الرغم من أنه هو نفسه، وبغض النظر عن الأعراض غير المتوقعة، يميل إلى البقاء جسمًا عليلاً وواهنًا.

٤ – إن قدرًا معينًا مما قاله روسو فى كتابه "العقـد الاجتمـاعى" يـرتبط، بوضوح، بإيثاره للجمهورية الصغيرة، مثل مدينته هو "جنيف" . ففـى الدولة الصغيرة جدًا يستطيع المواطنون أن يجتمعوا معًا بصورة دورية، ويمارسوا وظائفهم التشريعية مثلاً. لقد زودته دولة – المدينة اليونانية، وجمهورية سويسرا الصغيرة بمثاله عن الدولة من جهة الحجم. وفضلاً

(1) S.C., III. 4. p. 59.
(2) S.C., III. 5. pp. 50-51.
(3) S.C., III, 11. p. 77.

عن ذلك، لم يكن نقيضا الغنى والفقر اللذان شوها فرنسا المعاصرة، وأثارا استياء روسو موجودين فى حياة شعب سويسرا الأكثر بساطة. كما أن نظام التمثيل الذى استهجنه روسو شجع عليه اتساع الدول، حتى إذا "كان قد جاءنا من الحكومة الإقطاعية، من ذلك النظام الظالم والسخيف الذى يحط من قدر البشرية، ويدنس اسم الإنسان"[1]. لقد فهم روسو جيدًا أن الدولة الصغيرة جدًا تعانى من مساوئ معينة، مثل صعوبة الدفاع عن نفسها، غير أنه قبلَ فكرة اتحادات الدول الصغيرة.

بيد أن استياء روسو من الدول الصغيرة يشكّل جانبًا غير هام نسبيًا، مع إنه ملفت للنظر، من جوانب نظريته السياسية. لم يكن روسو خياليًا ليفترض أن فرنسا، مثلاً، يمكن أن تُختزل، من الناحية العملية، إلى كثرة من الدول الصغيرة، أو إلى اتحادات من هذه الدول. وعلى أية حال إن فكرته عن سيادة الشعب، ومثاله عن الحكم للشعب ذوا أهمية كبيرة وتأثير أكبر من أى فكرة من أفكاره عن الحجم المناسب للدول. لقد كان لفكرة السيادة الشعبية أثر على "روبسبير" واليعاقبة. ويمكننا أن نقول إنه عندما انتشر شعارا الحرية والمساواة فى أوروبا، فإن أفكار روسو هى التى كانت تنتشر إلى حد ما، على الرغم من أنه لم يكن مناصرًا للثورة. ولم يكن روسو عالميًا؛ فقد كره عالمية عصر التنوير، وانتقد بشدة نقص الوطنية، وحب الوطن اللذين كانا يميزان إسبرطة، والجمهورية الرومانية الأولى، والشعب السويسرى. ويمكننا أن نقول على الأقل، بالتالى، إن فكرة روسو عن السيادة الشعبية الوطنية تشبه، إلى حد ما، نمو الديمقراطية الوطنية من حيث إنها تتميز عن الاشتراكية العالمية.

ومع ذلك، فإنه يصعب أن نقيّم التأثير العملى لكتابات روسو عن التطور السياسى والاجتماعى؛ لأننا نكون مجبرين على أن نحصر أنفسنا فى إشارات عامة بصورة كبيرة أو قليلة. ويسهل كثيرًا أن نتعقب تأثير نظرياته على فلاسفة آخرين. والمفكران اللذان يخطران بالبال مباشرة هما كانط وهيجل.

---

(1) S.C., III, 15. p. 33.

إن نظرية روسو عن العقد الاجتماعى ذات أهمية ضـئيلة، أو ليـست ذات أهمية، فى هذا الشأن. لقد أعطاها أهمية، بالفعل، كما يبين عنوان عمله الـسياسى الرئيسى بوضوح، بيد أنها ليست إلا مجرد وسيلة مصطنعة، أخـذها مـن كُتـاب آخرين، لتبرير الانتقال من حالة الطبيعة المفترضة إلى حالة المجتمـع الـسياسى. إنها ليست نظرية لها أى مستقبل. وما هو أكثر أهمية نظرية الإرادة العامة. بيد أن هذه النظرية تطورت على نحوين على الأقل.

ففى المسودة الأصلية لكتاب "العقد الاجتماعى" يتحـدث روسـو عـن الإرادة العامة مشيرًا إلى أنه يوجد فى كل إنسان فعل خالص للفهم، يفكر فيما يرغبه لجاره، وفيما يكون من حق جاره أن يرغبه له. إنه يتصور الإرادة هنا بأنها عاقلـة. دعنـا نضيف إلى هذه النظرية التى يعبر عنها فى كتاب "العقد الاجتماعى" أن "دافع الشهوة وحده هو العبودية، فى حين أن طاعة القانون الذى نسنه لأنفسنا هى الحرية"[1]. ثـم إن لدينا إرادة مستقلة، وعاقلة، أو عقلاً عمليًا يشرّع به الإنسان لنفسه فـى طبيعتـه الأسمى، ويسن قانونًا أخلاقيًا يخضع له فى طبيعته الدنيا. وهذا القانون عام وكلـى؛ بمعنى أن العقل يسّن ما هو صحيح، وما ينبغى أن يكون عليه الإنـسان فـى نفـس الظروف، بصورة ضمنية على الأقل. وفكرة الإرادة المستقلة هذه التى تـشرّع فـى المجال الأخلاقى هى استباق واضح لأخلاق كانط. وقد يُعتـرض علـى أن الإرادة الكانطية عاقلة بصورة خالصة، فى حين أن روسو يشدد على واقعة مؤداها أن العقل لا يكون فعالاً من حيث إنه موجه للفعل إذا لم يُطبع القانون فى قلـوب النـاس فـى صفات لا تُمحى، ولا تُطمس. وتحتاج الإرادة العاقلة إلى قوة دافعة تكمن فى دوافـع الإنسان الأساسية. وهذا صحيح. وصحيح أن روسو يشدد على الدور الـذى يلعبـه الدافع الداخلى فى حياة الإنسان الأخلاقية. بيد أنه ليست هنـاك نيـة لافتـراض أن نظرية روسو عن الإرادة العامة، ونظرية كانط عن العقل العملى هما نظرية واحـدة وهما هما. والمسألة هى ببساطة أن هناك عناصر فى نظرية روسو يمكن تطويرهـا فى اتجاه كانطى. وقد تأثر كانط بكتابات روسو بالتأكيد.

---

(1) S.C., III, 8, p. 19.

ومع ذلك، ليست الإرادة العامة عامة وكلية ببساطة من جهة هدفها. كما أنها عامة وكلية من جهة موضوعها كما يرى روسو. أعنى أنها إرادة الشعب صاحب السيادة؛ إرادة الموجود الأخلاقى، أو الشخص العام الذى يخرج إلى حيز الوجود عن طريق العقد الاجتماعى. ولدينا هنا أصول النظرية العضوية للدولة التى طوّرها هيجل. فقد انتقد هيجل نظرية العقد الاجتماعى، ورفضها، غير أنه أدان روسو؛ لأنه جعل الإرادة مبدأ للدولة(١). إن هيجل لم يتغاض عن نظريتى روسو عن الدولة، والإرادة العامة بالتأكيد؛ غير أنه درسه، وتأثر به فى تطوير نظريته السياسية.

لقد لاحظنا أن روسو يعبر عن استياء من الدول الصغيرة. وفى نوع المجتمع السياسى الذى نظر إليه على أنه مثالى تتجلى الإرادة العامة فيما قد نسميه بالسلوك الديمقراطى الصريح، أعنى عن طريق اقتراع المواطنين فى مجلس شعبي. غير أننا لو افترضنا دولة كبيرة، تكون فيها هذه المجالس غير قابلة للتنفيذ تمامًا، فإن الإرادة العامة لا يمكن أن تجد تعبيرًا فى تشريع مباشر. فهى يمكن أن تجد تعبيرًا جزئيًا فى انتخابات دورية، بيد أنها تحتاج للتعبير التشريعى إلى تفسير عن طريق شخص، أو أشخاص غير الشعب صاحب السيادة. وهى ليست بعيدة جدًا عن تصور الإرادة العامة التى لا تخطئ، وتجد تعبيرًا محكمًا عن طريق أفواه بعض القادة. ولا أعنى أن روسو يستحسن هذا التفسير لنظريته. ويمكنه أن يشير إلى أقسام من كتاباته التى تناهضها. وفى الوقت نفسه تلائم فكرة الإرادة شبه الصوفية التى تبحث عن تفسير محكم استغلالاً من هذا النوع.

ومع ذلك، ثمة طريقة أخرى يمكن أن تتطور بها نظرية الإرادة العامة. ففى إمكاننا أن نتصور فكرة على أنها تمتلك مثالاً فعالاً يمكن التعبير عنه بتاريخه، وعاداته، ونظمه، ويكون مرنًا بمعنى أنه ليس مثالاً ثابتًا، ومحكمًا، بل إنه مثال

---

(١) The Philosophy of Right. Trans. By T.M. Knox. Oxford. 1942. pp. 156-7. – راجع أيضًا ترجمتنا العربية فقرة رقم ٢٥٨ – إضافة (المراجع).

يتكون بالتدريج، ويحتاج إلى تعديل، وتشكيل على ضوء تطور الأمـــة. ثـــم إننـــا نستطيع أن نتحدث عن مهمة المشرعين، ومهمة المنظرين السياسيين من حيث إنها محاولة التعبير العينى الملموس عن هذا المثال، وبيان ما تريده الأمة "بالفعل" . ولا أفترض أن هذا التصور بمنأى عن النقد. وهدفى هو أنه يمكن تقديم نظريـــة عـــن الإرادة العامة بدون أن نُجبر على تصور أداة التفسير على أنهـــا لـــسان حـــال لا يخطئ. إن المشرّع، والحكومة قد يحاولان أن يريا ما هو أفضل بالنسبة للأمة على ضوء عاداتها، ونظمها، وظروفها التاريخية، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن تفسير ما هو أفضل يُنظر إليه، أو يجب أن ينظر إليه، على أنه صحيح. إنه يمكن أن نجعـــل فكرة الأمة التى تريد ما هو أفضل بالنسبة لها، وفكرتى الحكومة والمـــشرّع مـــن حيث إنها تحاول، أو تحاول فى ظل إلزام، أن تعبّـــر عـــن هـــذه الإرادة، بـــدون افتراض أن هناك أى أداة من أدوات التفسير والتعبير لا تخطئ. وبمعنـــى آخـــر، يمكن أن نجعل نظرية روسو تلائم حياة دولة ديمقراطية كما هـــى موجـــودة فـــى ثقافتنا الغربية.

ومن الأسباب الرئيسية لماذا تكون التطويرات المتنوعة لنظرية روسو ممكنة هو الغموض بالتأكيد الذى يمكن أن يوجد فيما يقوله عن النظرية. وغموض هـــام هو الآتى: عندما يقول روسو إن النظام الاجتماعى هو أساس كل الحقـــوق، فـــإن قوله يمكن أن يؤخذ بمعنى غير ضار إذا فهمنا مصطلح "الحق" على أنـــه الحـــق الشرعى. ويصبح القول من ثم بديهية، ولكـــن عنـــدما يقـــول إن التـــشريع يولـــد الأخلاق[1]، فإن ذلك يفترض أن الدولة هى مصدر التمييزات الأخلاقية. وإذا ربطنا هذا بهجومه على الجماعات الجزئية بدفاعه عن دين مدنى، من حيث إنه يتميز عن الدين الموحى به الذى يتحقق عن طريق الكنيسة، فمن اليسير أن نفهم كيف يتضح الموقف وهو أن نظرية روسو السياسية تتجه فى اتجاه المذهب الشمولى. مع إنه لم يعتقد، فى حقيقة الأمر، أن الأخلاق تعتمد ببساطة على الدولة. وفضلاً عن ذلـــك،

(1) S.C., IV, 7. p. 111.

يصر روسو على الحاجة إلى المواطن الفاضل إذا كان ينبغي أن تكون الدولة نفسها صالحة. وبذلك فإنه يواجه المأزق الذى وقع فيه أفلاطون. وهو أنه لا يمكن أن تكون هناك دولة صالحة بدون مواطنين صالحين. غير أن المواطنين لا يكونون صالحين إذا مالت الدولة، فى تشريعها، وحكومتها، إلى تضليلهم وإفسادهم. وهذا هو أحد الأسباب التى تفسر لماذا لجأ روسو إلى فكرة "مشرّع" مستنير على نمط "صولون" أو "ليكرجوس" . بيد أن الواقعة المحض التى تقول إن روسو واجه هذا المأزق تبين أنه لم يعتقد أن الأخلاق تعتمد على الدولة ببساطة؛ بمعنى أن ما تعلن الدولة أنه حق يكون حقًا. وفضلاً عن ذلك، اعتقد أن قانونًا طبيعيًا مكتوب أو مطبوع فى قلوب البشر. وإذا اعتبر أن هذا القانون الطبيعى يجد تعبيرًا محكمًا فى إرادة الشعب صاحب السيادة المعلن عنها بالتأكيد، فإن هذا التفاؤل يرجع إلى إيمانه بخيرية الإنسان الطبيعية لا إلى إيمانه بوضعية أخلاقية. ومع ذلك، لا يمكن إنكار أنه صاغ أقوالاً تنم عن وضعية أخلاقية؛ بمعنى أنها تبدو أنها تتضمن استمداد الأخلاق من التشريع، والرأى الاجتماعى. وبمعنى آخر، إن نظريته غامضة، إذا أخذناها بأسرها. فالإنسان يريد الخير باستمرار، غير أنه يمكن أن يخطئ من جهة طبيعته. فمَنْ الذى يجب أن يفسر القانون الأخلاقى؟ الرد غامض. فأحيانًا نُخبر بأنه الضمير، وأحيانًا نُخبر بأنه المشرّع. ومن جهة صوت المشرّع فإنه يخطئ بالضرورة؛ فقد يتأثر بالمصالح الأنانية، ومن ثم لا يعبر عن الإرادة العامة. ولابد أن يكون الضمير هو العامل الحاسم. ومن جهة أخرى، يجب على الإنسان أن يعمل بموجب قرار الشعب صاحب السيادة: إذا كان لا بد أن يكون حرًا بالضرورة. إنه يصعب أن نزعم أن ثمة غموضًا هنا. وبذلك، حتى على الرغم من أن روسو نفسه يشدد على القانون المطبوع فى صفات لا تُمحى ولا تُطمس فى قلوب البشر، وفى صوت الضمير، فإننا نستطيع أن نفهم الإدعاء الذى يقول إن هناك عناصر متعارضة فى نظريته، وأن العنصر الجديد هو الميل إلى استبعاد التصور التقليدى لقانون أخلاقى طبيعى.

وثمة ملاحظة أخيرة، وهى: لقد أدرجنا روسو تحت العنوان العام لعصر التنوير فى فرنسا، ونظرًا للواقعة التى تقول إنه اعتزل عن الموسوعيين ودائرة هولباخ، فإن هذا قد يبدو تصنيفًا غير مناسب. وفى تطوير الأدب لم يكن لروسو أثر قوى فى فرنسا فحسب، بل فى الأدب الألمانى أيضًا، وبصفة خاصة فى فترة العاصفة Sturm، والاندفاع Drang [1]. وقد يبدو هذا سببًا إضافيًا لإبعاده عن عصر التنوير فى فرنسا. غير أن روسو لم يكن منشئ أدب الحساسية، حتى إذا كان قد أعطاه دفعة قوية، ولم يكن وحده من بين الفلاسفة والكتاب الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الذين أكدوا أهمية الانفعالات، والوجدان فى الحياة الإنسانية. فحسبنا أن نذكر فوفينارج مثلاً. ويبدو الموقف على النحو التالى: إذا اخترنا المذهب العقلى الجاف، والنزعة الشكية فى الدين، والميل إلى المادية من حيث إنها الخصائص الرئيسية لعصر التنوير فى فرنسا، فإننا لا بد أن نقول بالتأكيد إن روسو قد تجاوز عصر التنوير. بيد أننا نستطيع أن نراجع جيدًا تصورنا للفترة لتشمل روسو، لأننا يمكن أن نجد فيها شيئًا غير المذهب العقلى الجاف، والمادية، والنزعة الشكية فى الدين. حقيقة الأمر هى أنه بينما توجد جذور روسو فى حركة التفكير العظيمة العامة فى فرنسا فى القرن الثامن عشر، فإنه عَلَمٌ شهير جدًا فى تاريخ الفلسفة، والأدب حتى إنه لن يكن مفيدًا أن نعطيه لقبًا مميزًا، ونعتقد أننا قد أوفيناه حقه تمامًا. فهو جان جاك روسو، ويبقى جان جاك روسو، لا مجرد نموذج لنمط ما. إن بعض نظرياته، مثل العقد الاجتماعى، معروفة ومعهودة فى عصره، وذات أهمية تاريخية ضئيلة. وفى جوانب أخرى من تفكيره، الأساسى، والتربوى، والسيكولوجى تطلُّع إلى المستقبل. وبعض مشكلاته، مثل العلاقة بين الفرد والدولة هى مشكلات حقيقية الآن بصورة واضحة مثلما كانت عندما كتبها، حتى إذا أعطينا لتساؤلاته صياغات مختلفة.

---

(١) مصطلح "العاصفة والاندفاع" يطلق – فى ألمانيا – على حركة الأدب التى مهدت للرومانسية. وكان من أعلامها جوته نفسه (المراجع).

الجزء الثانى...

عصر التنوير فى ألمانيا

الفصل الخامس

عصر التنوير فى ألمانيا (١)

كرستيان توماسيوس – كرستيان فولف – أتباع فولف وخصومه.

١ – أفضل مَنْ يمثل المرحلة الأولى من التنوير فى ألمانيا ربما يكون كرستيان توماسيوس Chrisian Thomasius (١٦٥٥ – ١٧٢٨)، ابن جاكوب توماسيوس الذى كان أحد معلمى ليبنتس. شدد كرستيان توماسيوس فى مرحلة شبابه على تفوق الفرنسيين على الألمان فى مجال الفلسفة. إذ إن الألمان لديهم ميل إلى التجريدات الميتافيزيقية التى لا تساعد على الخير العام ولا على السعادة الفردية. فالميتافيزيقا لا تنتج معرفة واقعية. وفضلاً عن ذلك، فإن الفلسفة التى تُعلَّم فى الجامعات تفترض أن غاية التأمل العقلى هى تأمل الحقائق المجردة لذاتها. بيد أن هذا الفرض خاطئ؛ لأن قيمة الفلسفة تكمن فى فائدتها، أعنى فى ميلها إلى المساهمة فى تحقيق الخير الاجتماعى، أو الخير العام، وإلى سعادة الفرد، أو خيره. وبمعنى آخر، الفلسفة هى وسيلة للتقدم.

ويرجع هذا العداء للميتافيزيقا والمذهب العقلى الخالص إلى المذهب التجريبى إلى حد ما. إن العقل، كما يرى توماسيوس، لا بد أن يُنقى من الأهواء، والتصورات المسبقة، وبصفة خاصة من تلك التى تميز المذهب الأرسطى والإسكولائية. لكنه إذا كان قد رفض الميتافيزيقا الأرسطية والإسكولائية، فإنه لم يفعل ذلك ليضع مكانها ميتافيزيقا أخرى. ومن ثم هاجم توماسيوس كتاب "دواء

العقل والجسم" ل "شيرنهاوس" Tschirnhaus [١]، مثلاً، الذى دافع عن تطبيق المنهج الرياضى فى فلسفة للاكتشاف، والذى مجّد بلوغ الحقيقة من حيث إنها المثال النبيل للحياة الإنسانية، وذلك تحت تأثير ديكارت وإسبينوزا. إنه جلى، بالنسبة لتوماسيوس، إن معرفتنا الإنسانية تعتمد على الحواس. فليس لدينا أفكار فطرية، ولا نستطيع أن نكتشف حقائق عن العالم عن طريق منهج استنباطى خالص: إن التجربة والملاحظة هما المصدران الوحيدان الجديران بالثقة للمعرفة، وتحدد الحواس حدود هذه المعرفة. فمن جهة، إذا لم يكن هناك أى شىء صغير لا يؤثر على الحواس، فإننا لا نستطيع أن نعرفه، ومن جهة أخرى، هناك أشياء كبيرة حتى إنها تفوق قدرة عقولنا. إننا نستطيع أن نعرف، مثلاً، أن موضوعات الحواس تعتمد على علّة أولى، بيد أننا لا نستطيع أن نعرف، عن طريق الفلسفة على الأقل، طبيعة هذه العلّة. إن اعتماد عقولنا على الإدراك الحسى ووجود حدود لمعرفتنا يظهران خواء التأمل الميتافيزيقى. إنه يجب علينا ألا نسمح لأنفسنا بأن نرتد إلى الميتافيزيقا بالشك فى جدارة الحواس، ثم محاولة تقديم برهان فلسفى على جدارتها. إن الشك له، بالفعل، مكانه المناسب فى حياتنا العقلية؛ لأنه يجب علينا أن نخضع للشك آراء الماضى التى ثبت أنها عديمة الفائدة للإنسان. غير أن الحس المشترك السليم يضع حدًا للشك. إنه يجب علينا أن نتجنب التورط إما فى المذهب الشكى، أو فى الميتافيزيقا. ويجب علينا، بالأحرى، أن نكرس أنفسنا لبلوغ معرفة العالم التى تقدمها الحواس، ليس من أجل المعرفة لذاتها، وإنما من أجل فائدتها.

لكن على الرغم من أن فكرة توماسيوس عن الفلسفة، كما تظهر فى كتابيه "مدخل إلى المنطق" و"المنطق العملى" (وكلاهما فى عام ١٦٩١)، هى التعبير عن رؤية تجريبية إلى حد ما، فإن هؤلاء المؤرخين الذين لم يربطوها بالتطورات الاجتماعية فحسب، وإنما ربطوها أيضًا برؤية الإصلاح البروتستانتى ربما كانوا

---

(١) شيرنهاوس (١٥٦١ – ١٧٠٨) فيلسوف، ورياضى، وفيزيائى ألمانى. أدخل فى الجبر تحويلاً عامًا لتبسيط المعادلات الجبرية. من أهم مؤلفاته "دواء العقل والجسم" (المترجم).

على حق. وبالتأكيد إذا قررنا ببساطة أن الأهمية التى تُعطى لفكرة الخير العام هى تعبير عن صعود الطبقة المتوسطة، فإننا نعرّض أنفسنا لمسئولية المغالاة؛ لأن فكرة الخير العام كانت ظاهرة وبارزة فى فلسفة العصور الوسطى مثلاً. وقد يصح فى الوقت نفسه أن يرتبط التطور النفعى للفلسفة، بارتباطه مع فكرة العقل المستنير الذى يستخدم قدراته لتطوير الخير العام، نقول قد يرتبط إلى حد ما ببنية المجتمع فى مرحلة ما بعد العصور الوسطى، ومن غير المعقول أن نتحدث عنه بأنه فلسفة "برجوازية"، شريطة أن لا تُستخدم هذه الكلمة بمعنى سيئ. وبالنسبة للارتباط الدينى، يبدو أن هناك بعض الحقيقة فى وجهة النظر التى تذهب إلى أن الفلسفة البرجوازية هى امتداد علمانى لرؤية الإصلاح البروتستانتى. فالخدمة الحقيقية لله يجب أن توجد فى الأشكال العادية للحياة الاجتماعية، لا فى التأمل المنعزل لحقائق أبدية، أو فى الانصراف عن العالم بالزهد، والتقشف. وعندما تُفصل هذه الفكرة عن وضعها الدينى بدقة، فإنها تؤدى، بسهولة، إلى نتيجة هى أن التقدم الاجتماعى، والنجاح الفردى فى هذا العالم هما علامتان من علامات الفضل الإلهى. وإذا كان للتأمل الفلسفى، كما اعتقد لوثر، أهمية ضئيلة، أو إذا لم يكن له أهمية، فى المجال الدينى، فإنه ينجم عن ذلك أنه يجب أن يُكرس لتطوير الخير الاجتماعى، وللسعادة الدنيوية الفردية. إن المنفعة، وليس تأمل الحقيقة من أجل ذاتها، هى الباعث الرئيسى لهذا التأمل. أعنى أن الفلسفة ترتبط بمسائل الأخلاق، والتنظيم الاجتماعى، والقانون، بدلاً من أن ترتبط بالميتافيزيقا واللاهوت. إنها تركز على الإنسان، بيد أن هدفها الرئيسى عندما تركز على الإنسان هو أن تطوّر خيره الدنيوى، بدلاً من أن تدمج أنثروبولوجيا فلسفية فى ميتافيزيقا عامة للوجود. إنه يجب أن ننظر إلى الإنسان من الناحية السيكولوجية، لا من الناحية الميتافيزيقية، أو من وجهة نظر لاهوتية.

ولا يعنى هذا، بالتأكيد، أن الفلسفة يجب أن تكون ضد ما هو دينى. فقد كانت فلسفة التنوير الفرنسى تعادى باستمرار، كما رأينا، المذهب الكاثوليكى،

وتعادى، عند كُتاب معينين، الدين بوجه عام، الذى نُظر إليه على أنه عدو للتقدم الاجتماعى. غير أن وجهة النظر هذه لم تميز، بالتأكيد، التنوير الألمانى بوجه عام، أو توماسيوس بوجه خاص. فقد كان توماسيوس بعيدًا عن أن يكون رجلاً غير متدين. فهو، على العكس، ارتبط بالنزعة التقوية، وهى حركة نشأت فى الكنيسة اللوثرية فى نهاية القرن السابع عشر، وكانت تهدف إلى بعث حياة تعبدية جديدة فى هذه الجماعة المتدينة. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إن النزعة التقوية ردت الدين ببساطة إلى الوجدان، فإنها لم تتعاطف مع الميتافيزيقا، أو مع اللاهوت الإسكولائى، لكنها شددت على الإيمان الشخصى وعلى ما هو باطنى وداخلى. ومن ثم ساهمت النزعة التقوية، مثل المذهب التجريبى، لأسباب مختلفة، فى صرف الفلسفة عن الميتافيزيقا، واللاهوت الطبيعى[١].

إن نتيجة كتاب "علم العقل أو نظرية العقل" هى أن الميتافيزيقا عديمة الفائدة، ولابد أن يُستخدم العقل فى تطوير خير الإنسان. ويقدم توماسيوس نظريته الأخلاقية فى كتابيه "مدخل إلى الأخلاق" (عام ١٦٩٢) و"الأخلاق العملية" (عام ١٦٩٦). بيد أن النظرية مرت بتحول غريب وملفت للنظر؛ فلقد أُخبرنا فى البداية أن الخير الأقصى للإنسان هو سكون النفس، والذى يبين الطريق إليه هو العقل، أعنى الإرادة من حيث إنها الملكة التى تقود الإنسان بعيدًا عن الخير. ويبدو هذا مثالاً فرديًا. بيد أن توماسيوس يمضى فيقرر أن الإنسان هو كائن اجتماعى بطبيعته، ولا يكون إنسانًا إلا من حيث إنه عضو فى المجتمع، إذا تحدثنا بصورة ملائمة. وينجم عن ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ سكون النفس بدون الرابطة

---

(١) هذه العبارة صحيحة فيما يخص التأثير المباشر للنزعة التقوية على توماسيوس وأتباعه؛ لأنها مالت إلى تخليص الدين واللاهوت من مجال التأمل الفلسفى. غير أن العبارة فى حاجة إلى تقييد؛ لأن معرفة ما بالنزعة التقوية ضرورية، مثلاً، كما سنرى فى المجلد القادم، لفهم تطور فكر هيجل (المؤلف).

الاجتماعية، بدون حب أقرانه، ويجب على الفرد أن يكرس نفسه للخير العام. وعن طريق الحب المتبادل تنشأ إرادة عامة تجاوز الإرادة الخاصة والأنانية الخالصة. ويبدو أنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن توصف الإرادة بأنها سيئة؛ لأن "الحب العقلى" هو تجلٍ للإرادة، ومن الحب العقلى تنشأ الفضائل. بيد أن توماسيوس لا يريد مطلقًا أن يقرر أن الإرادة الإنسانية سيئة. فالإرادة هى عبد للدوافع الأساسية أو للبواعث مثل الرغبة فى الثروة، والشهرة، والسعادة. ولا يمكن إحراز الأنانية عن طريق مجهوداتنا الخاصة. إن الاختيار الإنسانى والفعل لا يمكن أن ينتجا سوى الخطيئة. والنعمة الإلهية وحدها هى التى فى إمكانها أن تنقذ الإنسان من عجزه الأخلاقى. وبمعنى آخر، إن النزعة التقوية هى التى لها الكلمة الأخيرة فى كتابات توماسيوس الأخلاقية، ويلوم نفسه على الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يطوّر أخلاقًا طبيعية بقدرته هو الخاصة.

وترجع شهرة توماسيوس إلى كتاباته فى الفقه القانونى، والقانون العالمى؛ فقد نشر فى عام ١٦٨٨ كتاب "مؤسسات الفقه القانونى المدرسى"، و"القوانين الأساسية للطبيعة والعالم"، و"المنظور البرهانى عند بفندروف". وفى هذا العمل كتب، كما يشير العنوان، اعتمادًا على الفقيه القانونى الشهير "صموئيل بفندورف" (١٦٣٢ - ١٦٩٤)(١). غير أنه أظهر درجة عظيمة من الأصالة والاستقلال فى مؤلفه الأخير "أسس قانون الطبيعة وقانون الأمم" (عام ١٧٠٥). يبدأ فيه بنظر فى الإنسان من إنه سيكولوجى بطبيعته، وليس ميتافيزيقيًا. ويجد فى الإنسان ثلاثة دوافع أساسية هى: الرغبة فى أن يحب طويلاً وبسعادة بقدر الإمكان، والخوف الغريزى من الموت والألم، والرغبة فى الملكية والسيادة. ولما كان العقل لا يتحكم فى هذه الدوافع أو البواعث، فإن الحالة الطبيعية للمجتمع البشرى توجد، التى هى مزيج من الحرب والسلام، وتميل باستمرار إلى الاندماج فى الحالة الأولى. ولا

---

(١) صموئيل بفندروف (١٦٣٢ - ١٦٩٤) فقيه ومؤرخ ألمانى. من مؤلفاته : القانون الطبيعى، ودستور الإمبراطورية الألمانية... (المترجم).

يمكن علاج هذه الحالة إلا عندما ينتصر التأمل العقلى ويتجه إلى أن يحقق للإنسان الحياة الأطول والأكثر سعادة بقدر المستطاع. لكن ما عساها أن تكون الحياة السعيدة؟ إنها فى المقام الأول الحياة العادلة، وينص مبدأ العدالة على أنه يجب علينا ألا نفعل للآخرين ما نحب ألا يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ القانون الطبيعى بالمعنى الضيق، أعنى من حيث إنه يتجه إلى حفظ العلاقات السلمية الخارجية. وهى فى المقام الثانى الحياة التى توصف بالكرامة، وينص مبدأ الكرامة على أنه يجب علينا أن نفعل للآخرين ما نحب أن يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ السياسة التى تتجه إلى تطوير السلام بالفعل الأريحى. وهى فى المقام الثالث الحياة التى تتطلب الفضيلة واحترام الذات، والمبدأ هنا هو أنه يجب علينا أن نفعل لأنفسنا ما يحب أن يفعله الآخرون لأنفسهم حسب قدراتهم. ويقوم على هذا المبدأ الأخلاق، التى تتجه إلى تحقيق السلام الداخلى.

إن لدينا هنا وجهة نظر مختلفة عن وجهة النظر التى تفترضها ملاحظات توماسيوس فى كتابه "الأخلاق العملية" عن عجز الإنسان على أن يطوّر حياة أخلاقية بمجهوداته هو الخاصة؛ لأنه فى كتاب "أسس القانون الطبيعى والدولى المستمدة من الحس المشترك" يتبنى، بوضوح، الموقف الذى يقول إننا نستطيع أن نستمد القانون الطبيعى من العقل الإنسانى، وأن الإنسان يستطيع بممارسة العقل أن يتغلب على دوافعه الأنانية، ويطوّر ما هو نافع ومفيد، أعنى الخير العام. كما أن "بفندورف" استمد القانون الطبيعى من العقل، بيد أن توماسيوس فصل القانون الطبيعى عن الميتافيزيقا واللاهوت بصورة أكثر حدة مما فعل "بفندورف". ومن ثم نجد فكرة تميز التنوير؛ وهى أن العقل يستطيع أن يداوى جروح الحياة الإنسانية، وأن ممارسة العقل يجب أن تتجه إلى الخير الاجتماعى. إن الإنسان يجد خيره الخاص فى التغلب على رغباته وشهواته الأنانية، وفى إخضاع نفسه لخير المجتمع. ولا يعنى هذا أن توماسيوس نبذ الاعتقاد فى الدين تمامًا، أو فيما يفوق الطبيعة. لكنه مال إلى فصل الدين، الذى ينتمى إلى مجال الإيمان، والشعور، عن

مجال التأمل الفلسفى. إن تشديد "كالفن" على المشاركة يظهر فى شكل علمانى؛ بيد أنه يتواجد مع النزعة التقوية اللوثرية عند توماسيوس.

٢ – والممثل الرئيسى للمرحلة الثانية من التنوير الألمانى هـو "كرسـتيان فولف" Christian Wolff (١٦٧٩ – ١٧٥٤). ومع ذلك، فإننا نجد عنـد فولف نظرة مختلفة تمامًا عـن نظـرة توماسـيوس. فعـداء فولـف للميتافيزيقا، المرتبط بالنزعة التقوية، لا وجود له مطلقًا. ونجد بدلاً من ذلك تجديدًا لفلسفة أكاديمية، وميتافيزيقا مدرسية، ونزعة عقلية شـاملة ودقيقة. ويجب ألا يؤخذ هذا على أنه يتضمن أن فولف كان عقليًا بمعنى أنه كان ضد ما هو دينى، فهو لم يكن من هذا النوع على الإطلاق. لكنه طوّر مذهبًا عقليًا كاملاً لفلسفة شمل الميتافيزيقا واللاهـوت الطبيعـى، وكان له تأثير قوى فى الجامعات. لقد أكد، بحق، الغاية العملية للفلسفة، وكان هدفه هو تطوير نشر الفهم والفضيلة بين الناس. بيد أن الملاحظة المميزة لتفكيره هى ثقته فى قدرة العقل الإنسانى على أن يبلغ اليقين فى مجال الميتافيزيقا، بما فى ذلك المعرفة الميتافيزيقية بـالله، وإصـراره على بلوغ هذا اليقين. وتجد هذه النزعة العقلية تعبيـرًا فـى عنـاوين كتاباته الألمانية التى تبدأ باستمرار بالكلمات "الأفكار العقلية عـن..."؛ ومنها على سبيل المثال: "الأفكار العقليـة عـن الله، والعـالم، ونفـس الإنسان" (عام ١٧١٩). وتكوّن أعماله اللاتينية معًا "الفلسفة العقلية". لقد كان الفصل التقوى لمجال الإيمان عن مجال العقل، واستبعاد الميتافيزيقا من حيث إنها عديمة الفائدة وغير يقينية فكرة غريبة تمامًا عـن تفكيـر فولف. وبهذا المعنى واصل التراث العقلى العظيم للفلسفة الأوروبية لما بعد عصر النهضة. لقد كتب معتمدًا على ليبنتس بصورة ملحوظة، الذى عبّر عن تفكيره بصورة إسكولائية وأكاديمية. لكن على الرغم من أنـه كانت تنقصه أصالة ليبنتس وأتباعه الرواد الآخرين، فإنـه علّـمّ مـن

الأعلام الذين لهم أهميتهم فى الفلسفة الألمانية. وعندما ناقش كانط الميتافيزيقا والأدلة الميتافيزيقية، كان فى ذهنه فلسفة فولف فى الغالب؛ لأنه درس فى مرحلة ما قبل النقد أفكار فولف وأتباعه وتمثلها.

ولد "فولف" فى برسلو، وقُدّر له فى البداية أن يدرس اللاهوت، على الرغم من أنه كرس نفسه فى الحال للفلسفة، وحاضر فى الموضوع فى "ليبزج". وجعلته بعض الملاحظات على "دواء العقل والجسم" لـ "شيرنهاوس" على علاقة ب "ليبنتس"، وبناء على توصية عُيّن فولف أستاذًا للرياضيات فى جامعة "هاله"، حيث لم يحاضر فيها فى الرياضيات فحسب، وإنما فى فروع الفلسفة المختلفة أيضًا. ومع ذلك، أثارت آراؤه عداء زملائه التقويين، الذين اتهموه بالإلحاد، وأقنعوا فردريك وليم الأول بأن يحرمه من منصبه (عام ١٧٢٣). ولقد أُمر فولف، بالفعل، بأن يغادر بروسيا فى غضون يومين، وإلا كانت عقوبته الإعدام، واُستقبل فى "ماربورج"، حيث واصل نشاطه كمحاضر وكاتب، بينما أثارت حالته مناقشة حارة فى ألمانيا. واستدعاه فردريك الثانى فى عام ١٧٤٠ أستاذاً فى جامعة "هاله"، ومُنح اللقب فيما بعد. وفى الوقت نفسه، كان تأثير أفكاره ينتشر فى الجامعات الألمانية. وتوفى فى "هل" عام ١٧٥٤.

لقد كان فولف عقليًا دقيقًا فى بعض النواحى. ومن ثم كان المنهج المثالى بالنسبة له هو المنهج الاستنباطى. ويمكن استخدام هذا المنهج خارج المنطق الصورى والرياضيات البحتة عن طريق واقعة هى أن المبدأ الأسمى، وهو مبدأ عدم التناقض، ينطبق على كل حقيقة. ونستطيع أن نستمد من هذا المبدأ مبدأ العلة الكافية، الذى هو، مثل مبدأ عدم التناقض، مبدأ أنطولوجى، وليس مبدأً منطقيًا فحسب. ومبدأ العلّة الكافية ذو أهمية عظيمة فى الفلسفة. فالعالم، مثلاً، لا بد أن تكون علّته الكافية فى موجود مفارق، أعنى فى الله.

ولقد كان فولف، بالتأكيد، على وعى بأن المنهج الاستنباطى وحده لا يكفى لبناء نسق من الفلسفة، ولا يكفى إلى حد كبير لتطوير العلوم التجريبية. فنحن لا

نستطيع أن نمضى فى هذه العلوم بدون التجربة والاستقراء، بل حتى فى الفلسفة نحتاج إلى عناصر تجريبية. ومن ثم، يجب علينا فى الغالب أن نقنع بالاحتمال. إن بعض القضايا يقينية بصورة مطلقة؛ لأننا لا نستطيع أن نقرر عكسها دون أن نقع فى تناقض، بيد أن هناك قضايا كثيرة لا يمكن أن نردها إلى مبدأ عدم التناقض، لكنها تتمتع بدرجات متنوعة ومختلفة من الاحتمال.

وبمعنى آخر، لقد قبل فولف تمييز ليبنتس بين حقائق العقل، التى لا يمكن أن نقرر عكسها دون أن نقع فى تناقض، والتى هى صادقة بالضرورة، وحقائق الواقع، التى لا تكون صادقة بالضرورة، وإنما بصورة ممكنة. وطبق التمييز بهذه الطريقة مثلاً. فالعالم هو نسق الأشياء المتناهية المترابطة، وهو يشبه آلة تعمل، أو تتحرك بالضرورة بطريقة معينة؛ لأنها تكون على ما هى عليه. بيد أن هذه الضرورة مشروطة. فإذا أراد الله العالم على هذا النحو، فإنه لا يمكن أن يكون سوى ما هو عليه. وينجم عن ذلك أن هناك قضايا كثيرة صادقة عن العالم، لا يكون صدقها ضروريًا بصورة مطلقة. والعالم فى نفس الوقت مكون فى النهاية من جواهر، يمثل كل جوهر منها ماهية يمكن تصورها، من الناحية المثالية على الأقل، فى فكرة واضحة ومحددة. وإذا كانت لدينا معرفة بهذه الماهيات، فإننا نستطيع أن نستنبط سلسلة من حقائق ضرورية؛ لأننا عندما نتصور ماهيات، فإننا نجرد من وجود عينى، وننظر فى نظام الإمكان، بصرف النظر عن اختيار الله لهذا العالم الجزئى. وما هو عرضة للخلاف، بالفعل، هو وجهة نظر فولف التى تقول إن العالم يمكن أن يكون مختلفًا عما هو عليه لا تنسجم مع نظريته عن الماهيات؛ لأنه يمكن إثبات أن نظام العالم لا يمكن أن يكون إلا ما هو عليه، إذا سلّمنا بالماهيات التى تكوّن العالم. ومع ذلك، فإن المسألة التى أريد أن أوضحها هى أن نزعة فولف العقلية، أعنى تشديده على أفكار متميزة ويمكن تعريفها، وعلى الاستنباط، أدت به إلى وصف الفلسفة بأنها علم الممكن، وعلم كل الأشياء الممكنة، والشىء الممكن هو أى شىء لا يحتوى على تناقض.

لقد ذكرنا ليبنتس، وليس ثمة شك، بالتأكيد، فى أن فلسفته كان لها تأثير ملحوظ على تفكير فولف. وسننظر فى نماذج لهذا التأثير باختصار. لكن عندما يعيد فولف فكرة الجواهر فإنه يشير بوضوح إلى الإسكولائيين، ولكن على الرغم من أنه كان حريصًا على أن يؤكد، إذا سلمنا بالازدراء المتفشى للمذهب الإسكولائى آنذاك، بأنه يطوّر أفكارهم، فإنه لا يخفى الواقعة التى تقول إنه لا يتعاطف، متبعًا فى ذلك ليبنتس، مع الازدراء واسع النطاق لآرائهم وعملهم. وواضح أنه قد تأثر بالإسكولائيين بالفعل. بيد أن تركيز فولف على الوجود من حيث إنه ماهية يذكرنا بـ "سكوت" وليس بـ "الإكوينى". إن المذهب الإسكولائى المتأخر، وليس المذهب التومائى هو الذى أثر فى تفكيره. ولذلك يشير فى كتابه "الأنطولوجيا" باستحسان إلى "سواريز" Suarez[1]، الذى حظيت كتاباته بنجاح ملحوظ فى الجامعات الألمانية، بل وحتى فى الجامعات البروتستانتية.

ويمكن أن نلاحظ تأثير المذهب الإسكولائى فى فولف فى تقسيمه للفلسفة. فالتقسيم الأساسى الذى يرتد، بالطبع، إلى أرسطو هو تقسيمها إلى فلسفة نظرية، وفلسفة عملية. وتنقسم الفلسفة النظرية، أو الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا العقلية، التى تهتم بالنفس، والكسمولوجيا، التى تعالج الكون، واللاهوت العقلى، أو الطبيعى وموضوعه وجود الله وصفاته. (أما الفلسفة العملية فتنقسم عند أرسطو إلى الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة). ولا يرجع الفصل الواضح للأنطولوجيا، أو الميتافيزيقا العامة عن اللاهوت الطبيعى إلى العصور الوسطى؛ فهو يُعزى، أحيانًا، إلى فولف نفسه. بيد أن "كلوبرك" Clauberg (١٦٢٢ – ١٦٦٥)[2]، هو الذى قام

---

(١) سواريز، فرنشيسكو (١٥٤٨ – ١٦١٧)، لاهوتى إسبانى، ولد فى غرناطة، وتوفى فى لشبونة. عمل أستاذًا فى اللاهوت. وهو من المدافعين عن آراء القديس توما الإكوينى، وكتب شروحًا على كثير من مؤلفاته. ومن أهم أعماله : "المنازعات الميتافيزيقية"، و"رسالة فى الدين"، و"رسالة فى التوبة"... (المترجم).

(٢) جوهان كلوبرك (١٦٢٢ – ١٦٦٥) فيلسوف ديكارتى ألمانى... (المترجم).

بهذا الفصل من قبل، إذ إنه تكلم عن "أنطوسوفيا" بدلاً من "الأنطولوجيا"، واستخدم "جان بابست دوهاميل" Jean-Baptiste Duhamel (١٦٢٤ - ١٧٠٦)، وهو إسكولائى، مصطلح "الأنطولوجيا" فى مؤلفه "الفلسفة الشاملة". وفضلاً عن ذلك، كان فولف يهدف بوضوح فى كتابه "الأنطولوجيا" إلى تطوير التعريفات التى قدمها الإسكولائيون، ومعالجتهم لعلم الوجود من حيث إنه وجود. وعلى الرغم من أن تقسيمه للفلسفة يختلف عن تقسيم القديس توما الإكوينى مثلاً، فإن ترتيبه الهرمى لفروعها قد تطور بوضوح تحت التأثير الإسكولائى[١]. وربما لا تبدو هذه المسألة ذات أهمية كبيرة، غير أنه من الممتع على الأقل أن نلاحظ أن التراث الإسكولائى وجد حياة متصلة فى فكر أحد الأعلام الرواد من التنوير الألمانى، حتى إذا لم ينقص، من وجهة نظر تومائية دقيقة، من قدر المذهب الإسكولائى الذى وجد ملاذاً فى فلسفة فولف. وهذا هو بالتأكيد ما اعتقده هؤلاء الذين قابلوا، مع الأستاذ جلسون، بين "المذهب الوجودى" عند الإكوينى وأتباعه المخلصين "ومذهب الماهية" عند الإسكولائيين المتأخرين[٢].

ويمكن أن نلاحظ تأثير ليبنتس بصورة جلية فى معالجة فولف للجوهر. فعلى الرغم من أنه استبعد مصطلح "المونياد"، فإنه سلّم بوجود الجواهر البسيطة التى لا يمكن إدراكها، والتى ليس لها امتداد ولا شكل، ولا يتشابه اثنان منها تشابهًا تامًا. والأشياء التى ندركها فى العالم المادى هى تجمعات من هذه الجواهر، أو الذرات الميتافيزيقية، وينتمى الامتداد، كما هى الحال عند ليبنتس، إلى النظام الظاهرى. كما أن الجسم الإنسانى هو تجمع من جواهر. غير أنه يوجد فى الإنسان نفس التى هى جوهر بسيط، ويمكن إثبات وجودها بالرجوع إلى واقعة الوعى،

---

(١) يجب أن نضيف أن تقسيم فولف للفلسفة له تأثير ملحوظ على الكتب التعليمية الإسكولائية اللاحقة (المؤلف).

(٢) راجع فى هذه المسألة كتاب جلسون "الوجود وبعض الفلاسفة »، الطبعة الثانية، منقحة ومزيدة، تورونتو، ١٩٥٢ (المؤلف).

والوعى الذاتى، والوعى بالعالم الخارجى. وعندما نهتم بوجود النفس، فإنها تكون واضحة بصورة مباشرة لكل واحد فى الوعى الذاتى.

ولقد شدد فولف على الوعى بصورة ملحوظة. إن النفس، من حيث هى جوهر بسيط تمتلك قوة فعالة، غير أن هذه القوة تكمن فى قدرة النفس على أن تمثل العالم لنفسها. والأنشطة المختلفة للنفس، التى تكون منها الصورتان الأساسيتان المعرفة والرغبة، هى ببساطة تجليات مختلفة لقوة التمثيل هذه. ولابد أن توصف العلاقة بين النفس والجسم عن طريق الانسجام المقدر منذ الأزل. ولا يوجد تفاعل مباشر بين النفس والجسم، كما هى الحال عند ليبنتس. والله هو الذى رتب الأشياء على نحو تتمثل النفس العالم وفقًا للتعديلات التى تحدث فى أعضاء الحس فى جسمها.

والبرهان الرئيسى على وجود الله عند فولف هو البرهان الكسمولوجى. ويذهب هذا البرهان إلى أن العالم، أعنى نسق الأشياء المتناهية المترابطة، يحتاج إلى علّة كافية لوجوده، وهذه العلّة الكافية هى الإرادة الإلهية، على الرغم من أن الاختيار الإلهى له علّته الكافية أيضًا؛ أعنى فى القوة الجذابة لما هو أحسن وأفضل كما يتصورها الله. ويعنى هذا، بالتأكيد، أن فولف سار على الخطوط الأساسية لثيوديسيا ليبنتس[1]. ويميز فولف، مثل ليبنتس، بين شر فيزيائى، وشر أخلاقى، وشر ميتافيزيقى. الشر الميتافيزيقى لا يمكن أن ينفصل عن العالم، من حيث إنه النقص الناتج عن التناهى بالضرورة. أما الشر الفيزيائى والأخلاقى، فإن العالم يحتاج إلى إمكانهما على الأقل. وليس السؤال بالفعل، عما إذا كان الله قد خلق العالم بدون شر، وإنما هو بالأحرى عما إذا كانت هناك علّة كافية لخلق عالم لا يمكن أن يخلو من الشر، أو من إمكانه على الأقل. ورد فولف هو أن الله خلق العالم حتى يعرفه الإنسان، ويبجله، ويثنى عليه.

---

(١) الثيوديسيا Theodicy كتاب ليبنتس أصدره عام ١٧١٠، وهو يعالج انسجام وجود إله خير مع وجود الشر فى العالم، وقد نال شهرة عريضة، ونقدًا مريرًا من جانب فولتير (المراجع).

إننا فى كل هذا بعيدون جدًا بصورة واضحة عن وجهة نظر توماسيوس، وهى أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يبلغ الحقيقة فى الميتافيزيقا، واللاهوت الطبيعى. ويقبل فولف الدليل الأنطولوجى إلى جانب دليله الكسمولوجى على وجود الله، ولابد أن نسلّم بأن تطوير هذا الدليل عن طريق ليبنتس وفولف قد جعله منيعًا من الخطوط المعتادة للنقد. إن اهتمام فولف بالإلحاد هو خُلف محال. بيد أنه جلى أن أعداءه من بين التقويين اعتقدوا أنه وضع العقل مكان الإيمان، وقوض تصورهم للدين.

وكما رفض فولف نظرية العجز الأخلاقى للإنسان فى مجال الميتافيزيقا، فإنه رفض نظرية العجز الأخلاقى للإنسان؛ أعنى أنه إذا تُرك الإنسان وشأنه فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئًا سوى الوقوع فى الخطيئة. إن نظريته الأخلاقية تقوم على فكرة الكمال. ويُعرّف الخير بأنه ما يجعلنا، وما يجعل حالتنا، أكثر كمالاً، بينما يُعرّف الشر بأنه ما يجعلنا، وما يجعل حالتنا، أكثر نقصًا. غير أن فولف يسلّم بأنه منذ فترة طويلة مضت عرف "القدماء" أننا لا نرغب سوى ما ننظر إليه على أنه خير، من حيث إنه ما يسبب لنا الكمال على نحو ما، وأننا لا نرغب شيئًا ننظر إليه على أنه شر. وبمعنى آخر، يسلّم بالمثل الإسكولائى الذى يقول إن الإنسان يختار باستمرار "ما يبدو له خيرًا". ومن ثم كان يجب عليه أن يجد، بوضوح، معيارًا ما للتمييز بين الخير بالمعنى الواسع للفظ؛ أعنى من حيث إنه يشمل أى شىء يكون موضوع اختيار الإرادة، والخير بالمعنى الأخلاقى، أعنى ما ينبغى أن نناضل من أجله، أو ما ينبغى أن نختاره. إنه يشدد، بحق، على فكرة كمال طبيعتنا. بيد أنه واضح أن هذا المفهوم لابد أن يُعطى مضمونًا محددًا يساعدنا على التمييز بين الأفعال الأخلاقية والأفعال غير الأخلاقية. وفى محاولة القيام بذلك يعطى فولف أهمية لفكرة انسجام العناصر الكثيرة للطبيعة البشرية تحت قاعدة العقل، وحالات الإنسان الداخلية والخارجية. لقد زعم بعض الكُتاب أنه بإدراج الخير الخارجى فى الخير الأقصى، أو غاية الاجتهاد الإنسانى الأخلاقى، فإن فولف يعبّر عن أخلاق

"بروتستانتية". بيد أن أرسطو، منذ قرون كثيرة مضت، أدرج كفاية الخيرات الخارجية فى خير الإنسان. وعلى أية حال لابد أن نلاحظ أن فولف كان حريصًا على أن يتجنب المذهب الفردى الذى قد يبدو أنه يرتبط بأخلاق كمال الذات. ومن ثم يشدد على الواقعة التى تذهب إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق لنفسه لكمال إلا إذا حاول أن يساعد أقرانه، وأن يسمو فوق دوافعه الأنانية الخالصة. إن تطوير تبجيل الله وتطوير الخير العام ينتميان إلى فكرة كمال الذات. ومن ثم، فإن "القانون الطبيعى" يقرر أنه يجب علينا أن نفعل ما يجعلنا، ويجعل حالتنا، وحالة الآخرين أكثر كمالاً، ويجب علينا ألا نفعل ما يجعلنا، ويجعل الآخرين أكثر نقصًا.

ويؤكد فولف الحرية من حيث إنها شرط للحياة الأخلاقية. غير أنه ليس من السهل تمامًا بالنسبة له أن يبين كيف تكون الحرية ممكنة، إذا كانت تعنى أن الإنسان يستطيع أن يقوم باختيار آخر غير الاختيار الذى يختاره بالفعل؛ لأنه ينظر إلى الطبيعة، كما رأينا، على أنها تشبه آلة تكون فيها كل الحركات محددة وضرورية. وعلى الرغم من هذه الصعوبة، فإن فولف استمر فى التأكيد أن الإنسان حر. ويلجأ فى تبرير هذا الموقف إلى نظرية الانسجام المقدر منذ الأزل بين النفس والجسم. ولا يوجد تفاعل مباشر بينهما. ولذلك فإن الحالات الجسمية والدوافع الحسية، مثلاً، لا يمكن أن تحدد اختيارات النفس. فاختياراتها تصدر من تلقائيتها الخاصة، ومن ثم تكون حرة.

بيد أن فولف تورط أيضًا فى صعوبات تخص علاقة العقل بالإرادة فى الحياة الأخلاقية. فالإرادة المستمرة لفعل ما يناظر القانون الأخلاقى الطبيعى هى، عنده، بداية الفضيلة وأساسها. لكن هل يمكن أن يوجد هذا الميل المستمر للإرادة عن طريق العقل، أعنى عن طريق معرفة الخير الأخلاقى والشر الأخلاقى؟ ألا يجب أن يكون هذا الإيجاد فعلاً للإرادة نفسها؟ ولما كان الاتجاه المستمر للإرادة نحو الخير الأخلاقى الموضوعى ليس شيئًا يُعطى من البداية، ولما كانت هناك صعوبة فى بيان كيف يمكن للعقل وحده أن يوجده، فإن فولف يشدد على الحاجة

إلى الدور الذى تلعبه التربية فى الحياة الأخلاقية، وعلى أهمية هذا الدور. وفى الوقت نفسه إنها التربية العقلية، تكوين الأفكار الواضحة والمتميزة، التى يشدد عليها. ومع ذلك، حتى إذا كان فولف لم يقدم ردًا مقنعًا تمامًا على السؤال كيف يستطيع الإنسان عن طريق مجهوداته الخاصة أن يعيش حياة أخلاقية حقيقية، فمن الواضح أن المذهب العقلى له الكلمة الأخيرة عنده. والغاية الأساسية من التربية هى إيجاد تلك الأفكار الواضحة عن الرسالة الأخلاقية للإنسان التى يمكن أن تخدم بوصفها قوى دافعة للإرادة. ويبدو أن ما يحرك تفكيره يكفى بصورة واضحة. إن الإرادة تبحث عن الخير بصورة طبيعية، بيد أنه يمكن أن تكون لدى الإنسان أفكار خاطئة عن الخير. ومن ثم تظهر أهمية تطوير الأفكار الصادقة، والواضحة والكافية. إن الإرادة لا يمكن أن تتجه بصورة صحيحة إلا عن طريق العقل. وربما لم ينجح فولف فى أن يبين بدقة كيف يستطيع العقل أن يحكم الإرادة وينتج الرغبات الصحيحة، لكن ما يستطيع أن يقوم بذلك هو فى رأيه ما لا يمكن الشك فيه.

يتحدث فولف أحيانًا كما لو هدف تربية العقل هو إيجاد أفكار مفيدة ونافعة. وإذا وضعنا فى الاعتبار إصراره، عندما يتحدث عن واجباتنا تجاه أنفسنا وواجباتنا تجاه جيراننا، أنه ينبغى على الإنسان أن يعمل، ويدّعم نفسه بهذه الوسيلة ويطوّر الخير العام، فإننا ربما نستنتج نتيجة مفادها أن مثاله الأخلاقى هو ببساطة مثال المواطن الجاد، والمهذب. وقد نستنتج، بمعنى آخر، أن لديه تصورًا برجوازيًا دقيقًا عن رسالة الإنسان الأخلاقية، وهو تصور يمكن وصفه بأنه شكل علمانى للفكرة البروتستانتية عن رسالة الإنسان فى هذا العالم. لكن على الرغم من أن هذا التصور يكوّن عنصرًا ما فى تفكيره، فإنه ليس العنصر الوحيد؛ لأنه يعطى لمصطلح "مفيد" مجالاً واسعًا من المعنى. فأن تكون مفيدًا للمجتمع لا يعنى ببساطة أنك تقوم بخدمة مخلصة من حيث إنك عامل يدوى، أو موظف من نوع ما. فالفنان والفيلسوف، مثلاً، يطوران إمكاناتهما، ويكونان "مفيدين" للمجتمع. ويجب ألا تؤخذ

التربية بالنسبة للحياة بمعنى ضيق ومبتذل. إذ إن فولف يحاول أن يربط فكرة واسعة عن التربية وكمال الذات بإصرار على ضرورة تقديم الخير العام، الذى ينظر إليه على أنه موضوع يميز فلسفته الأخلاقية.

ويرى كانط أن الإنسان ملزم بالبحث عن الكمال الأخلاقى، ولا يمكن بلوغ هذا الكمال فى زمان متناه، ومما هو جدير بالذكر أن الكمال الأخلاقى عند فولف من قبله ليس شيئًا يمكن بلوغه هنا والآن. فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى هدفه ويتوقف عن التجديف، إن جاز هذا التعبير. إن الالتزام بالبحث عن الكمال الأخلاقى يتضمن الالتزام بالاستمرار فى السعى نحوه بصورة لا تتوقف؛ التزام بالسعى بصورة لا تنتهى ولا تتوقف نحو الانسجام التام بين الدوافع والعواطف وفقًا لقاعدة العقل. ويقع عاتق هذا الالتزام على كل من الفرد والجنس البشرى بوجه عام.

وتقوم حقوق الإنسان على واجباته. إن جميع الناس متساوون بالطبيعة، ولهم نفس الواجبات من حيث إنهم أناس. ومن ثم لهم نفس الحقوق؛ لأن لدينا حقًا طبيعيًا فى كل ما يمكّننا من تأدية واجباتنا الطبيعية. كما أن هناك، بالتأكيد، حقوقًا مكتسبة، لكن من حيث إن الحقوق الطبيعية هى المهمة، فإن كل الناس متساوون.

ويقيم فولف الدولة على عقد. غير أن لها تبريرًا طبيعيًا فى واقعة هى أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على خيرات الحياة بقدر كاف ويدافع عنها ضد العدوان إلا بداخل مجتمع كبير. ومن ثم فإن الدولة توجد لكى تطوّر الخير العام. أما بالنسبة للحكومة فإنها تقوم فى مآل الأمر على رضاء المواطنين وموافقتهم، الذين يحتفظون لأنفسهم بالسلطة العليا، أو ينقلونها إلى شكل ما من أشكال الحكومة. ولا تمتد السلطة الحكومية إلا إلى تلك الأنشطة للمواطنين التى ترتبط بتحقيق الخير العام. ومع ذلك، يسلّم فولف بسلطات واسعة من الإشراف للحكومة من أجل تحقيق الخير المادى والروحى للمواطنين؛ لأنه يفسر الخير العام عن طريق الكمال الإنسانى، ولا يفسره بمصطلحات اقتصادية خالصة.

ويجب أن ننظر إلى الأمم، كما يقول فولف فى كتابه "قانون الأمم" أو "القانون الدولى"(١). على أنها "أشخاص أفراد أحرار يعيشون فى حالة الطبيعة". وكما أن هناك قانونًا أخلاقيًا طبيعيًا يلزم الأشخاص الأفراد ويوجد الحقوق، فإن هناك قانونًا طبيعيًا للأمم، أو قانونًا ضروريًا للأمم، راسخًا ويوجد حقوقًا متساوية. هذا القانون هو القانون الأخلاقى الطبيعى من حيث إنه ينطبق على الأمم.

وفضلاً عن ذلك، يجب أن يُفهم أن كل الأمم يجب أن تكوّن معًا، عن طريق اتفاق مفترض، دولة أسمى؛ لأن الطبيعة نفسها تجبر الأمم أن يكونوا مجتمعًا عالميًا من أجل خيرهم العام. ومن ثم يجب أن نستنتج أن الأمم كلها لها الحق فى إجبار الأمم الفردية أن تفى بالتزاماتها تجاه المجتمع الأكبر. وكما أنه لا بد أن يُنظر إلى إرادة الأكثرية فى الدولة الديمقراطية على أنها تمثل إرادة الشعب كله، فكذلك لا بد أن تؤخذ إرادة أكثر الأمم فى الدولة الأسمى على أنها تمثل إرادة كل الأمم. لكن كيف يمكن التعبير عن ذلك، عندما لا تستطيع الأمم أن تجتمع معًا على النحو الذى يكون ممكنًا بالنسبة لمجموعات الأفراد؟ إنه يجب علينا، كما يرى فولف، أن نأخذ ذلك ليعنى إرادة كل الأمم التى يتفقون عليها، إذا اتبعوا العقل السليم. ويستنتج من ذلك أن ما تستحسنه "الأمم الأكثر تحضرًا" هو قانون الأمم.

ويسمى فولف القانون المستمد من مفهوم مجتمع الأمم "قانون الأمم الإرادى". ويدرجه تحت العنوان العام "قانون الأمم الوضعى" جنبًا إلى جنب القانون الاتفاقى، الذى يقوم على الموافقة الواضحة للأمم، والقانون العرفى، الذى يقوم على موافقتها الضمنية. لكن، بغض النظر تمامًا عن النقد الممكن لفكرة الدولة الأسمى ذات الحاكم الخيالى، فإنه يبدو طبيعيًا بصورة كبيرة وضع ما يسميه فولف "قانون الأمم الإرادى" تحت عنوان "قانون الأمم الطبيعى" بدلاً من وضعه تحت عنوان "القانون الوضعى"؛ لأن التصنيف الأخير يبدو أنه يتطلب وجود مجتمع أسمى فعلى، أو مجتمع كلى بدلاً من مجتمع مفترض من الأمم. ومع ذلك، تأثر فولف، فى

(1) Prolegomena. 2.

تأكيد وجود "قانون الأمم الإرادى"، بجرتيوس، الذى لجأ إليه، على الرغم من أنه يلتمس له القصور فى عدم تمييزه بصورة ملائمة بين قانون إرادى، وقانون اتفاقى، وقانون عرفى. وعلى أية حال، لا يمكن أن نشك فى فكرة مجتمع من الأمم ذات قيمة، سواء قبلنا استخدام فولف للفكرة أو رفضناها.

وإذا قارنا بين فولف ومفكرين مثل ديكارت، وإسبينوزا، وليبنتس، فإنه لابد أن يُعد بدون شك علَمًا هامًا فى تاريخ الفلسفة. لكن إذا نظرنا إليه فى سياق تطور الفكر الألمانى، فإن حكمنا سيختلف. فلقد أنتجت ألمانيا القليل فى مجال الفلسفة، باستثناء ليبنتس؛ إذ إن الفترة العظيمة للفلسفة الألمانية تتمثل فى المستقبل. لكن على الرغم من ذلك يُعد فولف مربيًا فلسفيًا لأمته إن صح هذا التعبير. وغالبًا ما اُتهم بالدوجماطيقية والصورية. بيد أن مذهبه استطاع، بسبب شموله، وترتيبه الصورى والمنظم، أن يقدم مدرسة فلسفية للجامعات الألمانية. إذ انتشر تأثيره فى ألمانيا وخارجها، وقد نقول إن أفكاره هيمنت فى الجامعات الألمانية حتى ظهور النقد الكانطى. ومن ثم أثار المذهب، الذى لم يكن إنجازًا وضعيًا فى ذاته، نمو التأمل الفلسفى. لقد انتصر فولف على خصومه اللاهوتيين، حتى إذا كانت فلسفته قد انتصرت عليها فلسفة كانط وأتباعه. وبمعنى آخر، لقد احتل مكانة مهمة فى تاريخ الفكر الألمانى، واتهامه بنقص الأصالة، وبالصورية لا يمكن أن يسلباه هذه المكانة المهمة.

٣ – إن مصطلح "فلسفة ليبنتس – فولف" الذى رفضه فولف نفسه، قد صكه "جورج برنارد بلفنجر" (١٦٩٣ – ١٧٥٠)، الذى عمل فترة من الوقت أستاذًا للفلسفة فى "سان بطرسبرج"، ثم بعد ذلك أستاذًا للاهوت فى "توبنجن" (من عام ١٧٣١). وقد ساعد كتابه "مناقشات فلسفية حول وجود الله والنفس البشرية والعالم الفيزيقى بصفة عامة" (١٧٢٥) على نشر فلسفة فولف، على الرغم من أنه لم يتابع فولف فى كل ما ذهب إليه. ونذكر من بين تلاميذ فولف الآخرين "لدفيج فيليب تمنج"

Ludwig Philipp Thummig (١٦٩٧ – ١٧٢٨)، الذى فقد كرسيه فـــى جامعة "هاله" فى نفس الوقت الذى فقد فيه فولــف كرســيه، و"يوهــان كرستوف جوتشيد" Johan Christoph Gottsched (١٧٠٠ – ١٧٦٦)، وهو مؤلف كتاب "الأساس الأول للأســرة العالميــة" (عــام ١٧٣٣)، والذى حاول أن يستخدم فلسفة فولف فى النقد الأدبى. ولابــد أن نــذكر "مارتن كونتزن" Martin Kuntzen (١٧١٣ – ١٧٥١) إن لم يكن لسبب سوى أنه كان أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا منذ عام ١٧٣٤ فــى جامعــة "كونجسبرج"، ووضع كانط من بين مستمعيه. لقد كان رياضيًا وفلكيًــا، وفيلسوفًا أيضًا، وساعد فى إثارة اهتمام كانط بعلم نيوتن. وتــأثر فــى مجال الفلسفة ب "ليبنتس" و"فولف"، غير أنه كان فى الوقت نفسه مفكرًا مستقلاً. ولذلك تخلى عن نظرية الانسجام المقــدر منــذ الأزل لــصالح نظرية العلّة الكافية. ولا داعى للقول إن كونتزن لم يكن مــسئولاً عــن فلسفة كانط النقدية، بيد أن محاضراته كانت عاملاً من العوامــل التــى ساهمت فى تكوين آراء كانط الفلسفية فى مرحلة ما قبل النقــد. ومــال كونتزن فى مجال الدين إلى النزعة التقوية، ولكنه عدّل كثيــرًا تحــت تأثير فولف رفض اللاهوت الطبيعى، أو الفلــسفى، الــذى كــان أحــد خصائص الحركة التقوية. لقد نشر، بالفعل، دليلاً فلسفيًا علــى صــدق الديانة المسيحية (عام ١٧٤٠). وبمعنى آخر، لقــد حــاول أن يــربط النزعة الروحية التقوية ب "النزعة العقلية" عند فولف.

وعَلَمٌ أكثر أهمية هو "ألكسندر جوتلــب بومجــارتن" Alexander Gottlieb Baumgarten (١٧١٤ – ١٧٦٢)، وكان أستاذًا فى جامعــة "فرانكفــورت" فــى العمارة، وألف عددًا من الكتب التى شرح فيها فلسفة فولف وطوّرها. فقد اســتخدم كانط كتابه "الميتافيزيقا"، مثلاً، فى محاضراته، غير أن هذا الاستخدام لم يكن بدون نقد لمضامينه بالتأكيد. بيد أن أهمية بومجارتن لا تكمن، أساسًا، فى علاقته بكانط،

ولا فى إثرائه للمصطلح الفلسفى الألمانى عن طريق ترجماته لمصطلحات لاتينية، وإنما تكمن فى واقعة مفادها أنه هو المؤسس الحقيقى للنظرية الجمالية الألمانيـــة. لقد صـــك فـــى مؤلفـــه " Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema Pertinentibus" (عام ١٧٣٥)، الذى تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان "تـــأملات فـــى الشعر"، كلمة "الإستاطيقا"، وطوّر نظرياته فى المجلدين من كتابه "الإستاطيقا" (عام ١٧٥٠ - ١٧٥٨).

لقد تحددت نظرة بومجارين إلى الإستاطيقا عن طريق فلسفة فولف إلى حـــد كبير؛ إذ إن فولف أهمل عن عمد معالجة الفن ومعالجـــة مـــا هـــو جميـــل؛ لأن الموضوع لا يناسب خطة فلسفته. لقد اهتم بالمفاهيم "المتميزة" ؛ أعنى أنـــه اهـــتم بمفاهيم يمكن نقلها وتوصيلها بكلمات؛، لكنه لم يهتم بالمفاهيم التى تكون "واضحة"، ولكنها ليست "متميزة"، أعنى بالمفاهيم التى تكون واضحة، ولكن لا يمكن نقلهـــا أو توصيلها بكلمات، مثل مفهوم لون معين. ولأنه اعتقد أن المفاهيم التى تهتم بالمتعة الجمالية ليست متميزة، فإنه أهمل معالجة الإستاطيقا. وفضلاً عن ذلك، عندما نظر إلى قوى الإنسان، أو ملكاته، ركز على "القوى العليا"، وتغاضى عن كل مقاصـــد وأغراض "القوى الدنيا". واعتقاده أن المتعة الجمالية هى وظيفة من وظائف القوى الدنيا، أعنى ملكات الإحساس، هو أيضًا بالتالى سبب من أسباب إهمالـــه الاهتمـــام بالنظرية الإستاطيقية. ومن ثم، هناك فجوة فى فلسفة فولف، شرع بومجارتن فـــى ملئها وسدها. ويتضمن هذا بالنسبة لتلميذ من تلاميذ فولف نظرًا فى ملكات الإنسان الحساسة. وقد جعلت المعرفة المتزايدة بالمذهب التجريبى البريطانى فى ألمانيا هذه النظرة أكثر حدة.

لقد كانت فكرة بومجارتن عن الإستاطيقا إنسانية فى الطابع، بمعنـــى أنهـــا ارتبطت بوجهة نظر الإنسان. إذ يرى بومجارتن فى بداية مؤلفه "الإســـتاطيقا" أن "الفيلسوف هو إنسان من بين الناس؛ فهو لا يفكر كثيرًا فى جـــزء مـــن المعرفـــة

الإنسانية غريب عنه"[1]. إن الفيلسوف لا بد أن يتعقب معرفة بالحساسية، التى تلعب دورًا مهمًا فى الحياة الإنسانية، وعلى الرغم من أنه قد لا يستطيع أن يبدع الجميل كما يفعل الفنان، فإنه يجب عليه أن يبحث عن معرفة نسقية بالجميل. ويعرّف بومجارتن الإستاطيقا بأنها علم الجميل، وعلم الأشياء الجميلة. بيد أن الجمال هو الكمال فى مجال الحساسية أو المعرفة الحسية. ولذلك فإن الإستاطيقا هى علم كمال المعرفة الحسية. إن هدف الإستاطيقا هو كمال المعرفة الحسية من حيث إنها كذلك. وهذا هو الجمال[2].

كما يصف بومجارتن الإستاطيقا بأنها فن التفكير بصورة جميلة. وهذا الوصف أو التعريف الذى يؤسف له يضفى على نفسه سوء فهم وسوء استخدام.

غير أن بومجارتن لا يقول إن علم الإستاطيقا يتمثل فى معرفة كيف نفكر فى "الأفكار الجميلة" ؛ فهو يشير إلى فن استخدام ما يُسمى بالملكات الدنيا من جهة "كمالها". وإذا وضعنا تعريفاته المتنوعة أو صنوف وصفه المتنوعة معًا، فإننا نستطيع أن نقول إنه نظر إلى الإستاطيقا على أنها تمد بسيكلوجيا الإحساس، وبمنطق الحواس، وبمذهب للنقد الإستاطيقى.

إن فكرة منطق للحواس ذات أهمية. وقد قام بومجارتن، بوصفه متابعًا لفولف، بترتيب العلوم الفلسفية فى نظام هرمى، ووضع بصورة مكافئة وطبيعية الإستاطيقا فى مكانة تابعة؛ لأنها تهتم بالقوى الدنيا وبالمعرفة الدنيا. إن الإستاطيقا، إذا كانت علمًا على الإطلاق، لا بد أن تكون نشاط التفكير، لكن لأنها لا تعالج فرع الأفكار الواضحة، فإنها لا بد أن تأخذ مكانة دنيا فى سلم المعرفة إذا جاز هذا التعبير. كما رأى بومجارتن أنها لا تعالج الحدس الإستاطيقى من حيث إنه صورة من التفكير المنطقى الخالص الذى أخفق إلى حد ما فى أن يعيش مخلصًا لمعايير التفكير المنطقى. ومع ذلك فإنه ليس "غير منطقى". إن الحدس الجمالى له قانونه

---

(1) Section. 6.

(2) Aesthetics. Section. 14.

الداخلى الخاص به، له منطقه الخاص. وهذا هو السبب فى أنه يتحدث عن الإستاطيقا بوصفها فن المناظرة للعقل. "إن الإستاطيقا (نظرية الفنون الحرة، والمعرفة الدنيا، وفن التفكير بصورة جمالية، ومناظرة العقل) هى علم المعرفة الحساسة"(١). وربما لم يشر بومجارتن دائمًا وبصورة واضحة عما إذا كان يتكلم عن الحدس الإستاطيقى نفسه، أو عن تمثلنا التأملى والتصورى له، بيد أن شيئين يمكن أن نقولهما على الأقل. أولهما، لا بد من استبعاد الحساسية من مجال المعرفة على أساس أن "المعرفة الحسية" ليست معرفة رياضية، أو منطقية خالصة. وثانيهما، إنها نوع معين من المعرفة؛ لأن معالجتها تتطلب منا إبستمولوجيا خاصة، أعنى معرفة دنيا، أو نظرية عن المعرفة الدنيا؛ لأن القانون الذى يحكم الحدس الإستاطيقى لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم متميزة، ومنطقية خالصة، إنه "مناظر للعقل". إن المنطق الخالص يعنى التجريد، والتجريد يعنى الإفقار؛ بمعنى أننا نضحى بالعينى والفردى من أجل المجرد والكلى. بيد أن الحدس الإستاطيقى يسد الفجوة بين الفردى والكلى، والعينى والمجرد، إن "حقيقته" توجد بداخل صفات (كيفيات) عينية. والجمال هو شىء لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم عينية.

وبإدراج بومجارتن صنوفًا من الموضوعات تحت العنوان العام للإستاطيقا، لم ييسر صنع تعميمات واضحة. غير أن النقطة البارزة فى نظريته الإستاطيقية هى إدراكه الواقعة التى تقول إن مفاهيم مثل الجمال لها استخدامها الخاص. ولذلك أسس إستاطيقا من حيث إنها فرع مستقل من البحث الفلسفى. فعندما يتحدث عن لغة الشعر مثلاً، يبين أننا لا نستطيع أن نقحم على كل استخدامات اللغة نفس القالب، ونفسرها بنفس الطريقة. إن الكلمات فى الشعر تبقى، كما هى، مفعمة بالمضمون الحسى المباشر: "إن اللغة الكاملة للحس هى الشعر"(٢). ولابد أن تختلف لغة الشعر عن لغة العلم الفيزيائى مثلاً؛ إذ إن الكلمات لا تؤدى نفس الوظيفة. غير

---

(1) Aesthetics, Section, 1, cf. also prolegomena, Section, 1.
(2) Meditations, Section, 9.

أنه لا ينجم عن ذلك أن العبارات الشعرية ليست غير حسية. فهى تعبر عن حدوس وتحث على حدوس واضحة ليست غير عقلية، بل تمتلك مناظراتها الخاصة بالعقل. إنها بعبارة بومجارتن تمتلك "حياة المعرفة".

وبالطبع، يجب علينا ألا نغالى فى أهمية بومجارتن. فهو من جهة، لم يكن "أبا الإستاطيقا". فإذا رجعنا إلى الوراء فى التاريخ، لوجدنا أن شافتسبرى، وهاتشيسون، مثلاً، قد كتبا من قبل فى هذا الموضوع فى إنجلترا. ومن جهة ثانية، كان الثناء المفرط ينصب أحيانًا على إنجازاته، وبوصفها ترياقًا لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى حكم "بنتدو كروتشه" وهو أن كتاب بومجارتن "الإستاطيقا مبتذل وعفا عليه الزمن ما عدا عنوانه وتعريفاته الأولى"[١]. كما أنه لا يمكن إنكار أهميته فى تطوير النظرية الإستاطيقية فى ألمانيا. فمما لا شك فيه، بالفعل، كما يرى كروتشه، أنه كان بالغ الأهمية فى تاريخ الإستاطيقية بوصفها "علمًا فى تشكيل... إستاطيقا التشكيل وليس الإبداع"[٢]، غير أنه لم يدرك على الأقل أنه يوجد شىء مثل فلسفة الإستاطيقا فحسب، وإنما للغة الإستاطيقا خصائصها أيضًا. لقد فسر الموضوع، بدون شك، على هدى فلسفة فولف، وكان عرضة للاتهام بأنه يتحدث بألفاظ عقلية تمامًا، بألفاظ المعرفة و"الحقيقة" مثلاً. بيد أن المسألة التى يجب ملاحظتها هى أنه تخلى عن نقص التفسير العقلى الخالص للحدس الإستاطيقى والمتعة الإستاطيقية. وأنه مهد الطريق لتطور أبعد للنظرية الإستاطيقية. وأيًا كانت مواطن النقص والقصور عند بومجارتن، فإنه رأى أن هناك جانبًا من الحياة الإنسانية والنشاط الإنسانى يكون موضوعًا مناسبًا للتأمل الفلسفى، غير أنه ليس فى إمكان أى شخص أن يفهمه سوى الذى يصر على أن يضعه فى مجال التفكير المنطقى المجرد، وإلا كان مصيره أن يُستبعد من الفلسفة تمامًا.

---

(1) Aesthetics, Trans. By D. Ainslie, p. 218.
(2) Ibid, p. 219.

ومن تلاميذ بومجارتن "جورج فردريك ميـر" George Friedrich Meier (١٧١٨ - ١٧٧٧)، الذى شرح مذهب أستاذه فى جامعة "هالـه"، ونـشر كتـاب "مبادئ كل العلوم الجميلة" فى ثلاثة مجلدات (١٧٤٨ - ١٧٥٠)، وكتاب "تـأملات فى المبادئ الأولى لكل الفنون الجميلة والعلوم" فى عام ١٧٥٧. وبقدر مـا تهمنـا النظرية الإستاطيقية، فإن "موسـى مندلـسون" Moses Mendelssohn (١٧٢٩ - ١٧٨٦)، الذى سنذكره مرة ثانية فى الفصل القادم، تأثر أيضًا ب "بومجارتن". غير أنه ليست هناك أهمية لتقديم قائمة بأسماء. ويكفى أن نقول لقد كانت هناك مجموعة كثيرة من الكتابات عن الإستاطيقا فى النصف الثانى من القرن الثامن عـشر. لقـد أكد "ج. كولر" J. Koller فى مؤلفه "مجمل تاريخ وأدب الإستاطيقا" (عـام ١٧٩٩) أن الشاب المحب لوطنه يبتهج ويشعر بسرور عندما يلاحظ أن ألمانيا أنتجت أدبًـا فى الموضوع أكثر من أى بلد آخر.

وعندما نتجه إلى خصوم فولف، فإننا قد نذكر فى البدايـة "يـواكيم لانـج" Joachim Lange (١٦٧٣ - ١٧٣١)، الذى كان مفكرًا ذا عقلية فلـسفية عظيمـة، وحاضر فى جامعتى "هاله" و"ليبزج"، وهاجم الفكرة التى تقول إنه يمكـن تطبيـق المنهج الرياضى فى ميدان الفلسفة. فالرياضيات تهتم بمجال الممكن، فى حـين أن الفلسفة تهتم بمجال الفعلى. ومن ثم يجب على الفيلسوف أن يبنـى علـى أسـاس التجربة، كما تكون معطاة فى الإدراك الحسى، والوعى الذاتى، ويجـب عليـه أن يستمد تعريفاته الأساسية وبديهياته من هذا المصدر. كما هاجم "روديجـر" نظريـة الانسجام المقدر منذ الأزل بين النفس والجسم مثلاً. فالنفس ممتدة، وهنـاك تفاعـل فيزيائى بينها وبين الجسم.

وخصم آخر من خصوم فولف هو "كرستيان أوجيست جرسيوس" Ghristian August Grusius (١٧١٥ - ١٧٧٥)، أستاذ الفلسفة واللاهوت فى جامعة "ليبزج"، الذى هاجم النزعة التفاؤلية والحتمية فى فلسفتى ليبنـتس وفولـف. فـلأن هنـاك موجودات حرة فى العالم؛ أعنى البشر، فإننا لا نستطيع أن نفسر نسق العالم؛ لأنـه

انسجام مقدر منذ الأزل. وفضلاً عن ذلك، انتقد "جرسيوس" استخدام ليبنتس وفولف لمبدأ العلّة الكافية، على الرغم من أن هذا لم يمنعه من أن يحل محله مبدأ أساسي خاص به؛ وهو القضية التى تقول إن ما لا يمكن أن نفكر فيه يكون كاذبًا، وما لا يمكن أن نفكر فيه بوصفه كاذبًا يكون صادقًا[1]. واستمد من هذه القضية المضيئة ثلاثة مبادئ أخرى، هى: مبدأ التناقض، الذى يقول لا شيء يمكن أن يكون ولا يكون فى الوقت ذاته، ومبدأ عدم الانفصال، الذى يقول إن الأشياء التى لا يمكن "تصورها بصورة منفصلة لا يمكن أن توجد بصورة منفصلة، ومبدأ التعارض، الذى يقول إن الأشياء التى لا يمكن تصورها بأنها مترابطة لا يمكن أن توجد فى حالة ترابط. ولم يكن "جرسيوس"، بوضوح، وبالفعل، معارضًا لروح فلسفة فولف حتى إذا كان يبدو لمعاصريه أنه من خصوم فولف؛ لأنه رفض بعض الموضوعات التى تميز فلسفته. وبهذه المناسبة، كانت لدى كانط فكرة جيدة عن "جرسيوس"، على الرغم من أنه انتقد فكرته عن الميتافيزيقا.

---

(١) طبق جرسيوس المبدأ بهذه الطريقة مثلاً : إنه يمكن التفكير فى عدم وجود العالم. ولذلك لابد أن يكون مخلوقًا. ولذلك فإن الله موجود (المؤلف).

الفصل السادس

عصر التنوير فى ألمانيا (٢)

ملاحظات تمهيدية – فردريك الأكبر – الفلاسفة الشعبيون – مذهب التأليه (الدين الطبيعي): ريماروس، مندلسون – لسنج – السيكولوجيا – النظرية التربوية.

١ – (أ) كانت فلسفة فولف وأتباعه، بمعنى ما، درجة عالية من التنوير الألمانى. فلقد شكّلت برنامجًا، من حيث هى كذلك، لوضع كل مجالات النشاط العقلى الإنسانى أمام محكمة العقل. وكان هذا هو، بالتأكيد، السبب فى معارضة اللاهوتيين اللوثريين والتقويين لفولف؛ لأنهم اعتقدوا أن نزعته العقلية كانت عدوًا للإيمان. كما مثّل مذهب فولف صعود الطبقة المتوسطة المثقفة. إن العقل لابد أن يحكم على ما هو مقبول، وما هو ليس مقبولاً فى الإيمان بالله. ويجب ألا تكون المعتقدات الشخصية للملك، أو لصاحب السيادة المحلى هى العامل الحاسم فى إرساء ديانة الناس. كما أن "الذوق" والحكم الإستاطيقى ليسا هما الميزتين للأرستقراطيين، أو للعباقرة: فالعقل الفلسفى يمكن أن يمد سلطانه ونفوذه ليشمل مجال الإستاطيقا. إن قلة من الناس هى التى تمارس الفلسفة بالفعل، لكن العقل كلى فى ذاته. فالاعتقاد، والأخلاق، وأشكال الدولة والحكومة، والإستاطيقا، كلها تخضع لحكم العقل اللا شخصى.

وهذه الجوانب من فلسفة فولف ومشتقاتها تربطها بالحركة العامة للتنوير. كما أن مذهب فولف ارتبط، كما رأينا، بفكر ليبنتس ارتباطًا وثيقًا، وأيضًا بحركة الميتافيزيقا العقلية فى فلسفة ما بعد عصر النهضة فى القارة الأوروبية. ولذلك فإنها تقف، إلى حد ما، بمعزل عن روح عصر التنوير كما يتجلى فى فرنسا وإنجلترا. بيد أن تأثير الفكر الفرنسى والإنجليزى أصبح ملحوظًا بصورة كبيرة فى فترة التنوير التى سنعالجها باختصار فى هذا الفصل.

(ب) وإذا أراد المرء أن يجد عَلَمًا من أعلام هذا التأثير، فإنه يصعب أن يجد عَلَمًا أفضل من "فردريك الأكبر" (١٧١٢ - ١٧٨٦)[١]. ولأنه تربى على يد مربية ومعلمة فرنسية، فإنه طوّر حماسًا للفكر الفرنسى وللأدب الفرنسى، صاحبه ازدراء للأدب الألمانى، الذى ظهر فى تفضيله للحديث والكتابة باللغة الفرنسية. لقد كان متعاطفًا بالفعل وبقوة مع فلسفتى ليبنتس وفولف فى وقت ما. وأعاد، كما رأينا فى الفصل السابق، فولف إلى جامعة "هاله". ولم يتعاطف فردريك مع اللاهوتيين اللوثريين الذين ضمنوا طرد فولف عن طريق فردريك ولـيم. وفيما يتعلق بالاعتقادات الدينية، فإنه كان يفضل التسامح، ليس فحسب مع مذاهب دوجماطيقية مختلفة، وإنما مع المذهب العقلى، والمذهب اللا أدرى، بل وحتى مع مذهب الإلحاد. إن نفى رجل يتمتع بسمو وتفوق فولف من بروسيا؛ لأنه لم يتمسك بالنزعة التقوية هو شىء لم يقره الملك. ومع ذلك، فإن رأيه عن فولف من حيث إنه مفكر قد تغير بمرور الوقت، وخضع لتأثير الفكر الإنجليزى والفرنسى المسيطر. ولقد رأينا فى الفصول الخاصة بالتنوير الفرنسى كيف دعا الفلاسفة مثل

---

(١) فردريك الثانى الملقب بفردريك الأكبر ملك بروسيا (١٧٤٠ - ١٧٨٦) اضطهده والده لميله إلى الأدب والفنون، ولكنه أظهر مقدرة فائقة فى الحرب والإدارة. اشترك فى حرب السنين السبع (١٧٥٦ - ١٧٤٠) وقام بإصلاحات اقتصادية واجتماعية كثيرة. كان صديقًا لفولتير كما ألّف بالفرنسية (المراجع).

"فولتير" و"موبرتيوس" Maupertuis إلى "بوتسدام"، حيث أحب أن يناقشهم في مسائل أدبية وفلسفية. وبالنسبة للفكر الإنجليزى، كانت لديه فكرة جيدة عن "لوك"، وأعد محاضرات لإلقائها عن فلسفته فى جامعة "هاله".

وعلى الرغم من أن فردريك الأكبر كان يؤمن بالله، فإنه كـــان يميـــل إلـــى المذهب الشكى بقوة، وكان "بيل" Bayle من الكُتاب الذين كـــان يقـــدرهم تقـــديرًا عظيمًا. لقد كان الملك من المفكرين الأحرار إلى حد كبير. كما أنه طوّر تبجيلاً لـــ "ماركيوس أورليوس"، الإمبراطور الرواقى، وشدد مثل الرواقيين، على الإحـــساس بالواجب والفضيلة تشديدًا عظيمًا. ولذلك، حاول فى مؤلفه "مقالات عن حب الذات منظورًا إليه على أنه مبدأ الأخلاق" (عام ١٧٧٠) أن يبين أن حب الذات لا يمكـــن أن يكفى إلا عن طريق بلوغ الفضيلة وممارستها التى هى الخير الحقيقى للإنسان.

وبالنسبة لإنجازات فردريك الحربية وعزمه الناجح على النهـــوض بحالـــة بروسيا السياسية والعسكرية، قد يرغب المرء فى أن ينظر إلـــى "فيلـــسوف خلـــى البال"، كما كان يسمى نفسه، نظرة ســـاخرة. غيـــر أن ثنـــاءه علـــى "مـــاركيوس أورليوس" لم يكن مجرد كلام تافه. ولا يريد أحد أن يصوّر الملك البروســـى بأنـــه نوع من القديس الغريب والمروع، بيد أنه كان لديه، بدون شـــك، إحـــساس قـــوى بالواجب، وبمسئولياته، وعبارته فى كتاب "ضد ماكيافللى" (١٧٤٠) التى تقول إنـــه يجب على الأمير أن ينظر إلى نفسه على أنه الخادم الأول لشعبه، كـــان يقـــصدها بجدية. وربما كان مستبدًا، غير أنه كان مستبدًا مـــستنيرًا اهـــتم، مـــثلاً، بتعزيـــز الإجراء المنصف للعدالة، وبتطوير نشر التعليم، من التعليم الابتدائى حتى تطـــوير الأكاديمية البروسية وإعادة تنظيمها[١]. وقد كان فرديرك أحد الأعلام فى التنـــوير الألمانى بسبب اهتمامه هذا بالتعليم.

---

(١) إن اهتمام فرديرك بالتعليم هو الذى جعله يرفض السماح فى مقاطعاته بنشر مرســـوم "بـــوب كليمنـــت الرابع عشر" بإلغاء "جمعية جيستس". ولم يرغب فى أن تُلغى المدارس التى كان يعولهـــا "جيـــستس" (المؤلف).

(ج) طوّر من يُطلق عليهم "الفلاسفة الشعبيون"، الذين حاولوا، دون أن يكونوا مفكرين مبدعين، أن يقدموا الفلسفة للجمهور المثقف، نقول طوّر هؤلاء نشر الأفكار الفلسفية فى ألمانيا. ومن ثم ترجم "كرستيان جارف" Christian Garve (١٧٤٢ - ١٧٩٨) عددًا من أعمال فلاسفة أخلاق إنجلترا إلى اللغة الألمانية، مثل "فريجسون" Ferguson، وبيلى، وآدم سميث. وقد ساعد "فردريش جوسيتوس ريدل" Friedrich Justus Reidel (١٧٤٢ - ١٧٩٨) على نشر أفكار إستاطيقية عن طريق مؤلفه "نظرية الفنون الجميلة والعلوم" (عام ١٧٦٧) الذى كان مجرد تجميع. ومارس "كرستيان فردريش نيقولاى Christian Friedrich Nicolai (١٧٣٣ - ١٨١١) تأثيرًا ملحوظا من خلال تحريره، أولاً "مكتبة علم الجمال" (عام ١٧٥٧ - ١٧٥٨)، ثم "المكتبة الألمانية العامة" (عام ١٧٥٨ - ١٧٥٩)، وأخيرًا "الأدب الألمانى الجديد" (عام ١٧٦٥ - ١٨٠٥)، وهى مجلات أدبية نجح محرروها فى كسب معاش لأنفسهم. كما قد نذكر "كرستوف مارتن ويلاند" Christoph Martin Wieland (١٧٣٣ - ١٨١٣)، مع إنه لم يكن فيلسوفًا بالمعنى الأكاديمى، وكان فى البداية من أنصار النزعة التقوية، ثم أديبًا وعَلَمًا من أعلام الأدب والشعر، وترجم اثنتين وعشرين رواية من روايات "شكسبير" إلى اللغة الألمانية، وتعقب فى روايته الخاصة بسير الحياة؛ وهى "أجاثون" Agathon (عام ١٧٦٦) تاريخ التطور الذاتى للشباب، وبصفة خاصة من خلال التأثيرات المتعاقبة لفلسفات مختلفة.

٢ - ومن نتائج آثار الفكر الإنجليزى والفرنسى على الفكر الألمانى نشأة مذهب التأليه (الدين الطبيعى). ففى عام ١٧٤١ ظهر كتاب "تندال" "المسيحية قديمة قِدَم الخليقة"، وفى بداية القرن قضى "جون تولاند" J. Toland بعض الوقت زائرًا لمحافل هارفارد وبرلين.

(أ) ومن البارزين من بين المؤلهة الألمان "هيرمان صـــموئيل ريمـــاروس" Herman Samuel Reimaeus (١٦٩٤ – ١٧٦٨)، وكان أســـتاذًا للغـــة العبرية واللغات الشرقية فى جامعة "هامبرج جيمنازيوم"، ومـــن أهـــم مؤلفاته "دفاع عن عُبّاد الله العقليين". ولم ينشر "ريماروس" هذا العمـــل، بيد أن "لسنج" Lessing قام بنشر بعض أجزائـــه فـــى عـــام ١٧٧٤ – ١٧٧٧ تحت عنوان "شذرات فولفنبوتـــل". ولـــم يـــذكر "لـــسنج" اســـم "ريماروس"، وإنما زعم أنه وجد هذه الشذرات فى "فولفنبوتل". ونُـــشر جزء آخر عام ١٧٨٦ فى برلين تحت اسم مستعار هو "شمت C.A.E. Schmidt"، وظهرت مقتطفات أخرى فى عام ١٨٥٠ – ١٨٥٢.

لقد عارض ريماروس، من جهة، النزعة الآلية المادية الخالصة؛ فالعالم، من حيث إنه نسق عقلى، هو تجلٍ ذاتى لله؛ إذ لا يمكن تفسير نظام العـــالم بـــدون الله. وكان، من جهة أخرى، خصمًا لدودًا للديانة التى تفوق ما هو طبيعى. إن العالم فى ذاته هو تجلٍ إلهى، والتجليات الأخرى المزعومة هى اختراعات إنسانية. وفـــضلاً عن ذلك، فإن فكرة العالم من حيث إنها نسق مترابط عليًا هى الإنجاز العظيم للفكر الحديث، ولم نعد نقبل فكرة الوحى المعجز، والوحى الإلهى المفارق للطبيعـــة. إن المعجزات غير جديرة بالله؛ لأن الله يحقق أغراضه من خلال نسق معقـــول مـــن الناحية العقلية. وبمعنى آخر، يتابع لاهوت "ريماروس" الطبيعى النمـــوذج المؤلـــه المألوف.

(ب) وقد يُعد الفيلسوف اليهودى "موسى مندلـــسون" Moses Mendelssohn (١٧٢٩ – ١٧٨٦)، الذى كان صديقًا لـــ "لسنج"، ومراسلاً لـــ "كانط"، أحد "الفلاسفة الشعبيين"؛ بمعنى أنه ساعد على أن يجعل الأفكار الدينيـــة والفلسفية لعصر التنوير شعبية ومألوفة. غير أنه ذو أهمية ما فى ذاته.

ونشر "لسنج" و«مندلسون» فى عام ١٧٥٥ مقالاً مذهلاً، للوهلة الأولى، عنوانه "بوب ميتافيزيقيًا"[١]. ونشرت الأكاديمية البروسية مقالاً مناهضًا لموضوع المذهب الفلسفى المزعوم لدى ألكسندر بوب، الذى اعتبره "موبرتيوس" فهمًا لفلسفة ليبنتس (وجه الموضوع من الناحية الظاهرية ضربة مباشرة لسمعة ليبنتس). ورأى "لسنج" و"مندلسون"، على أية حال، أن بوب إما أن يكون شاعرًا أو ميتافيزيقيًا، وليس كليهما، وأنه ليس لديه، فى واقع الأمر، مذهب فلسفى. فالفلسفة والشعر شيئان مختلفان أتم الاختلاف. وقد عبّر "مندلسون" عن هذا الاختلاف بين ما هو ذهنى وما هو إستاطيقى بألفاظ أكثر عمومية فى مؤلفه "خطابات عن الإحساس" (عام ١٧٥٥)، وفى موضع آخر. يقول فى خطابه الخامس إنه يجب علينا أن نميز بين "كوكب الزهرة السماوى" الذى يتمثل فى النقص التام للمفاهيم، و"كوكب الزهرة الأرضى"، أو الجمال. إن خبرة الجميل ليست مسألة للمعرفة؛ لأننا لا نستطيع أن نفهمها عن طريق عملية التحليل والتعريف. ومن الخطأ أن نعتقد أنه يجب علينا أن نخبر متعة إستاطيقية أكثر كمالاً إذا كانت لدينا قوى معرفية أكثر كمالاً. وليس الجميل موضوعًا للرغبة. فعندما نرغب فى شىء ما، فإنه لا يصبح موضوعًا للتأمل الإستاطيقى والمتعة. ولذلك يسلم "مندلسون" بملكة متميزة، يطلق عليها اسم "ملكة الاستحسان". وهى علامة خاصة للجمال، كما يقول فى "ساعات الصباح"، أعنى أنها تتأمل فى "لذة هادئة" سواء امتلكناها أم لا. وبهذا الإصرار على الطابع المنزه عن الغرض للتأمل الإستاطيقى، كان "مندلسون" يكتب، إلى حد ما، تحت تأثير النظرية الإستاطيقية الإنجليزية.

وفى مجال الدين أثبت "مندلسون" أن وجود الله قابل للبرهنة الدقيقة. وتسير براهينه، كما يقدمها فى مؤلفه "ساعات الصباح" (عام ١٧٨٥)، على خطى مذهب فولف بصورة كبيرة أو قليلة، ويقبل الدليل الأنطولوجى ويدافع عنه. إن الله ممكن. بيد أن الإمكان الخالص لا يطابق فكرة موجود أكثر كمالاً. وبالتالى فإن الله موجود.

---

(١) الشاعر الإنجليزى ألكسندر بوب (١٧٨٨ – ١٧٤٤) يعتبر أحد أبرز الشعراء فى الأدب الإنجليزى (المراجع).

وحاول "مندلسون" فى مؤلفه "فيدون أو عن خلود النفس" (عـــام ١٧٦٧) أن يجدّد أفلاطون، ويثبت أن النفس ليست مجرد انسجام للجـــسم ولا شــيئًا يمكـــن أن يفسد، يمكن، من حيث هو كذلك، أن يتبدد أو يختفى. وفضلاً عن ذلك، فإن للـــنفس دافعًا طبيعيًا ومستمرًا نحو الكمال الذاتى، ومما يتعـــارض مـــع الحكمـــة الإلهيـــة والخيرية خلق النفس الإنسانية بهذا الدافع الطبيعى، ثـــم جعـــل تحققهـــا مـــستحيلاً بالسماح لها أن تعود إلى العدم.

وبالتالى يستطيع الفيلسوف أن يبرهن على وجود الله وخلود الـــنفس، وهمـــا أساسان للدين الطبيعى. وعندما يفعل ذلك، فإنه يقدم، ببساطة، تبريرًا نظريًا لحقائق يعرفها الذهن البشرى بصورة تلقائية، إذا ترك وشأنه، على نحـــو غـــامض علـــى الأقل. غير أن ذلك لا يعنى أن الدولة يكون لها ما يبررها فى محاولـــة أن تـــدّعم القبول الموحد للاعتقادات الدينية الخاصة. وليست هناك أى جماعة دينيـــة تطالـــب أعضائها بتوحيد الاعتقاد من حقها أن تتوسل إلى مساعدة الدولة فـــى بلـــوغ هـــذا الهدف. وعلى الرغم من أنها تشجع، بالتأكيد، تكوين الأفكار التى تظهر فى نـــشاط مرغوب فيه، من حيث إن هذا يطابق حرية التفكير، فإنها يجب ألا تمـــد ســـلطتها الخاصة بالإكراه من مجال الفعل إلى مجال الفكر. إن التسامح هو المثـــال، علـــى الرغم من أننا لا يمكن أن نتسامح مع أولئك الذين يحاولون أن يحلوا التعصب محل التسامح كما يرى لوك.

وقد وقع "مندلسون" فى خلاف مع "ياكوبى" حول إسبينوزا ومـــذهب وحـــدة الوجود. بيد أننا سنقول شيئًا عن هذا الخلاف فى الفصل الخاص ب «لـــسنج»؛ لأن الخلاف نشأ فيما يخص مذهب إسبينوزا المزعوم عند لسنج.

٣ – عندما التحق "جوتهلد إبراهام لسنج" G. E. Lessing (١٧٢٩ – ١٧٨١) بجامعة "ليبزج" سجل فى قسم اللاهوت، بيـــد أنـــه تـــرك الدراســـات اللاهوتية فى الحال من أجل مهنة أدبية، وأصـــبح شـــهيرًا، بالتأكيـــد، كدرامى، وناقد أدبى وفنى. ومع ذلك، كان لا بد أن يشغل مكانًـــا فـــى

تاريخ الفلسفة؛ لأنه على الرغم من أنه لم يكن فيلسوفًا مهنيًا ونسقيًا بالمعنى الذى كان به فولف، فإنه اهتم بمسائل فلسفية بصورة عميقة، وكان لأفكاره المؤلفة من شذرات تأثير ملحوظ إلى حد ما. ومع ذلك فإن ما هو أهم من أى فكرة فردية، أو أطروحة فردية هو أن كتاباته كوَّنت تعبيرًا أدبيًا موحدًا عن روح عصر التنوير. ويجب ألا نأخذ هذا على أنه يعنى أن أعماله عكست ببساطة أفكار الآخرين كنوع من المرآة. إذ إنها عكست أفكار الآخرين بالفعل إلى حد ما. فكتابه "ناثان الحكيم"، على سبيل المثال، عبّر بصورة درامية عن مثال التسامح الدينى الذى كان خاصية بارزة من خصائص عصر التنوير. بيد أنه طوّر فى الوقت نفسه الأفكار التى أخذها من الآخرين. فعلى الرغم من أنه تأثر بمذهب التأليه عند "ريماروس" إلى حد ما، فإنه طوَّره بناء على إلهامه لفهم "إسبينوزا" فى اتجاه يذكرنا بالمذهب المثالى المتأخر أكثر مما يذكرنا بما فُهم عادة بمذهب التأليه (الدين الطبيعى).

نشر "لسنج"، كما ذكرنا من قبل، بعض الأجزاء من عمل "ريماروس" الرئيسى تحت عنوان "شذرات فولفنبوتل"، وقد أدى ذلك إلى مهاجمة بعض الكُتاب له، لاسيما، بالتأكيد، أولئك الذين تشككوا فى أن "لسنج" هو نفسه المؤلف، وهو الذى لم يتفق فى الوقت ذاته مع الآراء المعبر عنها فى "الشذرات". غير أن آراء "لسنج" فى الدين لم تكن هى، فى واقع الأمر، آراء "ريماروس". إذ إن "ريماروس" كان مقتنعًا بأن الحقائق الأساسية للدين الطبيعى يمكن البرهنة عليها بدقة، بينما اعتقد "لسنج" أنه لا يمكن البرهنة على أى مذهب من مذاهب الاعتقاد الدينى عن طريق أدلة صحيحة بصورة كلية. إن الإيمان يقوم على التجربة الباطنية (الداخلية)، لا على أدلة نظرية.

كما لم يتفق "لسنج" مع موقف "ريماروس" من الأديان الوضعية الدوجماطيقية. فنحن لا يمكن أن نقبل التمييز الجذرى الذى وضعه المؤلهة العقليون

بين حقائق الدين الطبيعى التى يمكن البرهنة عليها بالعقل، وعقائد ما يُسمى بالـــدين الموحى به، الذى يجب على المستنير أن يرفضه. ولا أعنى بذلك افتراض أن لسنج قبل، بالتأكيد، فكرة الوحى بالمعنى الأرثوذكسى؛ إذ إنه رفض فكرة الكتاب المقدس من حيث إنها وحى لا يمكن الشك فيه على سبيل المثال، وكان رائــدًا مـــن رواد مذهب النقد الأسمى الذى أصبح رائجًا فى القرن الثامن عشر. لكن كل ما فى الأمر هو اقتناعه بأنه يجب الحكم على قيمة الأفكار الدينية والاعتقادات الدينية عن طريق تأثيرها فى السلوك، أو عن طريق قدرتها على أن تــؤثر فـــى الـــسلوك بطريقـــة مرغوب فيها. لم تكن الطريقة المسيحية للحياة موجودة بالفعل قبل أن يُحدد قـــانون العهد الجديد فحسب، وإنما أيضًا قبل أن يُكتب أى إنجيل من الأناجيل. ولا يمكـــن لنقد الوثائق أن يؤثر على قيمة هذه الطريقة للحياة. ويتضح، من ثم، أنه إذا قامـــت كل الاعتقادات الدينية على التجربة فى مآل الأمر، وإذا كان يجب تقديرها أساسًـــا عن طريق ميلها لتطوير الكمال الأخلاقى، فإن تمييز المؤله بـــين حقـــائق الـــدين الطبيعى التى يمكن البرهنة عليها عقليًا، وعقائد المسيحية التى هـــى مـــن صـــنع الإنسان يتلاشى ويختفى. إن تفسير "لسنج" للعقائد المـــسيحية لـــيس هـــو التفـــسير الأرثوذكسى، بيد أنه سمح له فى الوقت نفسه أن يقدم تقييمًا وضعيًا للمسيحية أكثر مما استطاع المؤلهة العقليون أن يقدموه لها.

ولا يعنى "لسنج"، بالتأكيد، أن هناك أسبابًا أفضل متاحة لقبول موقف دينـــى ما أو فلسفى بدلاً من موقف آخر. بيد أن المسألة بالنسبة له هى درجات نسبية من الحقيقة ومن اقتراب لا ينتهى من حقيقة مطلقة بدلاً من الاقتراب من حقيقة مطلقـــة تمتلك صحة نهائية وكلية يمكن بلوغها فى أى لحظة معينة. ويعبّـــر عـــن وجهـــة النظر هذه بملاحظته الشهيرة، وهى أنه إذا قدم الله إليه الحقيقة الكاملة بيده اليمنى، والبحث الذى لا ينتهى عن الحقيقة بيده اليسرى، فإنه سيختار الثانية، حتى إذا كـــان ذلك يعنى أنه يقع فى الخطأ باستمرار. إن امتلاك الحقيقة الخالـــصة والنهائيـــة لا يكون إلا بالنسبة لله فقط.

ولم توجه انتقادات إلى هذا الموقف على نحو غير طبيعى بناء على أسس متنوعة. فالاعتراض الذى يقول، مثلا، إذا سلّمنا بإنكار "لسنج" لامتلاك الإنسان حقيقة مطلقة لا تتغير، فإنه لن يكون لديه معيار لتمييز درجات الحقيقة. إنه يستطيع، بالفعل، أن يثبت أنه يجب الحكم على درجات الحقيقة عن طريق نزوعها لتطوير الخطوط المختلفة للسلوك. بيد أن مشكلة تنشأ، بوضوح، بالنسبة للتمييز بين أنواع من السلوك أكثر استحسانًا أو أقل استحسانًا، وبين ما هو أخلاقى وما هو غير أخلاقى... وهلم جرا. غير أنه ليس من الممكن أن ندخل فى مناقشة هذه المسائل هنا. ويكفى أن نبيّن بصورة سريعة أن هذه المشكلات تنشأ. إن المسألة الخاصة فى مجمل أفكار "لسنج" هى بالأحرى التحول من الموقف العقلى للمؤلهة إلى فكرة "دينامية"، ولا نقول متدفقة، عن الحقيقة. وقد ظهر الموقف الثانى مؤخرًا مرة ثانية فى سياقات تختلف عن فكر "لسنج" أتم الاختلاف.

وترتبط فكرة الحقيقة عند "لسنج" بفكرته عن التاريخ ارتباطًا وثيقًا. فهو يؤكد فى كتابه "تربية الجنس البشرى"(١) (عام ١٧٨٠) أن "التربية بالنسبة للموجود البشرى الفرد، أشبه بالوحى بالنسبة للجنس البشرى كله"(٢). فالتربية هى وحى مصنوع للفرد، بينما الوحى هو التربية المستمرة للجنس البشرى. ومن ثم، فإن الوحى يعنى عند "لسنج" التربية الإلهية للجنس البشرى فى التاريخ. إنه العملية المتواصلة باستمرار، التى لا تزال تحدث، وستستمر فى المستقبل.

وفضلاً عن ذلك، فإن الوحى من حيث إنه تعليم الجنس البشرى يماثل تربية الفرد. فالطفل يتعلم عن طريق جزاءات وعقوبات محسوسة. ولا يستطيع الله أن يقدم فى مرحلة طفولة الجنس البشرى "أى ديانة أخرى، أو أى قانون آخر غير الديانة التى عن طريق تبجيلها أم عدم تبجيلها يأمل شعبه أن يكون سعيدًا أو يخشى

---

(١) ترجمه وقدّم له وعلّق عليه "الدكتور حسن حنفي" ونشرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨١ (المراجع).
(2) Section. 1.

ألا يكون غير سعيد هنا على الأرض"[١]. إن طفولة الجنس البشرى تناظر، بالتالى، الحالة التى صورها العهد القديم بصورة كبيرة أو قليلة. ويتبع هذه المرحلة مرحلة شباب الجنس البشرى، التى تناظر العهد الجديد. إن الدوافع النبيلة بالنسبة للسلوك الأخلاقى، وليست العقوبات والجزاءات الدنيوية، هى التى تحتل مكان الصدارة. ولابد من التبشير بخلود النفس وبالجزاء الأزلى من الآن فصاعدًا. وقد تطور فى الوقت نفسه مفهوم الله من حيث إنه إله إسرائيل إلى مفهوم الأب الكلى العام، وحل مثال النقاء الداخلى للقلب من حيث إنه إعداد للجنة محل طاعة خارجية فحسب لقانون من أجل بلوغ رخاء مؤقت. لقد أضاف المسيحيون، بالفعل، تأملات لاهوتية من عندهم إلى تعاليم المسيح، بيد أنه يجب أن ندرك فيها قيمة إيجابية؛ لأنها تحث على ممارسة العقل، واعتاد الإنسان أن يفكر بواسطتها فى أشياء روحية. ويذكر "لسنج" بعض الطقوس الخاصة ويعقّلنها، بيد أن المسألة المهمة هى أنه لم يعقّلنها لأنه رأى فيها قيمة إيجابية. وهو فى هذه المسألة يتطلع إلى هيجل بدلاً من أن يرجع إلى المؤلهة. وأخيرًا، هناك مرحلة رجولة الجنس البشرى. "إنه سيأتى بالتأكيد زمن كتاب مقدس جديد وأزلى، وُعدنا به فى الكتب الأولى للعهد الجديد"[٢]. ومصطلح "الكتب الأولى" ليس مصطلحًا سيئ الاستعمال؛ لأن كتب العهد القديم هى كتب بدائية بالنسبة لـ "لسنج"، إذا ما قورنت بالعهد الجديد، فى حين أن كتب العهد الجديد هى كتب بدائية إذا ما قورنت بالمرحلة الأبعد للوحى الإلهى. وفى هذه المرحلة الثالثة للوحى يفعل الإنسان الخير من أجل الخير، وليس من أجل الجزاء، سواء أكان دنيويًا أو سماويًا. ومن ثم يشدد "لسنج" على التربية الأخلاقية للجنس البشرى. وهذه عملية مستمرة لا تتوقف، ويفترض لسنج نظرية البعث أو التجسد. والقول بأنه يؤكد النظرية يترتب عليه أن يقول الكثير؛ فهو يفترضها فى سلسلة من التساؤلات منها: "لماذا لا يستطيع كل موجود بشرى فردى ألا يوجد فى هذا العالم أكثر من مرة؟ هل هذا الفرض تافه؛ لأنه الأقدم؟... لماذا لا أعود فى الغالب لأكتسب معرفة جديدة، وقدرات جديدة"[٣].

---

(1) Education of the Human Race, 17.

(2) Ibid, 86.

(3) Education of the Human Race, Section, 94-8.

كتب "ياكوبى" عام ١٧٨٣ (الذى سنعرض أفكاره فى الفصل القـــادم) إلـــى "مندلسون" قائلاً إنه عندما زار "لسنج" قبل وفاته لـــيس بمـــدة طويلـــة، اعتـــرف بصراحة بأنه من أنصار إسبينوزا. ولقد كان هذا الاعتراف بمثابة صدمة بالنـسبة لـــ "ياكوبى"؛ لأنه تمسك بأن وحدة الوجود هى ببساطة إلحاد تحت اسم آخر. وهو لم يكن من أنصار مذهب وحدة الوجود بالنسبة لـــ "مندلسون"، لكنـــه اســتاء مـــن مناظرة "ياكوبى"، التى أخذها على أنها هجوم ليس على لسنج فحسب، وإنما عليـــه هو أيضًا، حتى إن لم يكن بصورة مباشرة، عندما كان يخطط لتحرير أعمال لسنج. ومن ثم هاجم هو بدوره "ياكوبى" فى مؤلفه "ساعات الصباح"، وعلى إثر ذلك نشر "لسنج" ردًا، إلى جانب مناظرته مع "مندلسون" (عام ١٧٨٥). وقد دخل كـــل مـــن "هردر" و"جوته" فى جدال وخلاف، واختلفا مع توحيد "ياكوبى" مـــذهب إســـبنيوزا بمذهب الإلحاد.

ويبدو أن ما قاله "لسنج" لـــ "ياكوبى" هو أن الأفكار المعتدلة عن الله لم تعد مفيدة له، وهى أن الله واحد وشامل، وإذا كان يجب أن يصف نفسه بأنه تلميـــذ أى شخص، فإنه لا يستطيع أن يُسمى أى شخص سوى إسبنيوزا وحتـــى إذا ســـمحنا بإمكان أن لسنج شعر بمتعة فى صدمة، فإنه يبدو أنه لا مجال للشك فى أنه تـــأثر بإسبنيوزا، وأنه عرف تشابهًا بين أفكاره الأخيرة عن الله، وتلك الأفكار التى آمـــن بها الفيلسوف اليهودى العظيم. ولقد اعتقد لسنج، مثلاً، أن الأفعال الإنسانية جبرية، وأن العالم نسق واحد يكون الله فيه هو فى النهاية العلّة الكلية. وفضلاً عن ذلك فإنه افترض بوضوح أن كل الأشياء متضمنة بداخل الموجود الإلهـــى. وإذا أردنـــا أن ندرك ذلك، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر، مثلاً، إلى الفقرات التى تأخذ عنوان "فى حقيقة الأشياء خارج الله"، وهو مقال قصير كتبه لـــ "مندلسون". وعندما يشير إلى النظرية التى تقول إن الأشياء الموجودة تختلف عن الأفكار الإلهية عـــن هـــذه الأشياء، فإنه يتساءل: "لماذا لا تكون الأفكار التى يمتلكها الله عن الأشياء الواقعيـــة هى تلك الأشياء الواقعية نفسها؟". وقد يُعترض أنه فى هذه الحالـــة توجـــد أشـــياء

ممكنة فى ماهية الله الثابتة. لكن "ألم يخطر ببالك على الإطلاق، أيها المجبر على أن تنسب إلى الله أفكار الأشياء الممكنة، أن أفكار الأشياء الممكنة هى أفكار ممكنة؟". إن لسنج لم يعط للفردية قيمة أكثر مما فعل إسبينوزا، وإنه، كما رأينا، يشدد على حركة التاريخ إلى هدف، وهو الكمال الأخلاقى. ومن ثم فإن نظرياته تتطلع إلى مذهب مثالى متأخر إلى حد ما مع تشديده على تطور تاريخى بدلاً من أن يرجع إلى إسبينوزا. بيد أن السؤال ليس هو عما إذا كان لسنج فسّر إسبينوزا تفسيرًا صحيحًا، وإنما عما إذا كانت هناك حقيقة خاصة بالسيرة الذاتية فى ملاحظاته على "ياكوبى". ويبدو واضحًا أن ثمة حقيقة خاصة بالسيرة الذاتية فى ملاحظاته.

إن النزاع حول مذهب وحدة الوجود المزعوم ليس مفيدًا على الإطلاق بمعنى ما. والسؤال عما إذا كان مذهب وحدة الوجود هو مذهب الإلحاد تحت اسم آخر، هو سؤال تعالجه مصطلحات محددة بصورة جيدة. غير أن النزاع له تأثير الأهمية الدافعة فى فلسفة إسبينوزا، أعنى أفكارًا عنها غامضة وغير دقيقة.

وفى مجال النظرية الإستاطيقية تعهد لسنج فى مؤلفه "لاؤكون" (عام ١٧٦٦) بأن يحلل الخصائص التى تميز الشعر والفن التشكيلى، أعنى الرسم والنحت. وقد لاحظ الناقد العظيم "فنكلمان"[١] (١٧١٧ - ١٧٦٨) أن الأثر الفنى لـ "لاؤكون"[٢]

---

(١) فنكلمان، عالم آثار ألمانى، وناقد فنى، ومؤسس علم الآثار العلمى، وشارح الفن الكلاسيكى (المترجم).

(٢) لاؤكون، ابن بريام ملك طروادة وهيكوبا فى الأساطير اليونانية، تولى فى حرب طروادة وظيفة كاهن أو بوزيدون وأبوللو. عندما علم بالخدعة التى قام بها الإغريق وهى خدعة الحصان الخشبى انطلق ساخطًا، وحاول أن يثنى مواطنيه عما اعتزموه وأن يصور فى أذهانهم هذا التمثال الضخم الذى تركه الإغريق خدعة أو آلة حربية. ولكن الطرواديين اعتبروا عمله هذا كفرًا لشدة إيمانهم بآلهتهم... (انظر فى ذلك : د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثانى، مكتبة مدبولى، ص ٢٩٦) (المترجم).

فى "الفاتيكان" هو نفسه الأثر الفنى لوصف فرجيل[1] لقصة لاؤكون فى "الأنيادة". وقد استخدم لسنج هذه الملاحظة نقطة انطلاق. لقد رأينا توًا كيف قام بتمييز حاد بين الفلسفة والشعر. ففى مؤلفه "لاؤكون" أكد أن الشعر يهتم بتمثيل الأفعال الإنسانية، وتمثيل حياة النفس بواسطتها، ولهذا السبب أدان الشعر الوصفى بالصور. ومع ذلك، فإن النحت يهتم بتمثيل الجسم، وبصفة خاصة مثال الجمال الجسمى. وفضلاً عن ذلك، فإن لسنج حاول أن يبين كيف تحدد المواد التى تستخدمها الفنون المختلفة خصائصها.

وإذا كان الفعل الإنسانى هو الموضوع المحدد والخاص للشعر، فإن هذا يصدق على الدراما بصفة خاصة، الموضوع الذى اهتم به لسنج فى مؤلفه "مسرح هامبورج" (١٧٦٧ - ١٧٦٩). يصر فى هذا العمل على وحدة الدراما؛ الوحدة التى تكمن، أساسًا، فى وحدة الفعل. ويرى لسنج أن كتاب "الشعر" لأرسطو، ثمار التأمل فى التراجيديات اليونانية العظيمة، هو "عمل مؤكد ومعصوم من الخطأ مثله فى ذلك مثل كتاب «مبادئ إقليدس» (مسرح هامبورج، الفصل الأخير). وهاجم فى الوقت نفسه الاهتمام الفرنسى ب "صنوف الوحدة الثلاث" هجومًا عنيفًا. لقد أساءوا فهم أرسطو عندما أصروا على وحدة الزمان والمكان من حيث إنهما خاصيتان أساسيتان للدراما. وإذا كانوا على حق، فإن شكسبير لن يكون دراميًا حقيقيًا. كما أدلى لسنج ببيانه الخاص بأرسطو عن نهاية التراجيديا (المأساة) بأنها "التطهير من التعاطف والخوف"، ويفسر التعاطف بأنه شفقة، بمعنى أدبى، ويفسر الخوف بأنه تقدير الذات. وفضلاً عن ذلك، كان أرسطو على حق فى إيجاد ماهية الفن فى المحاكاة. فالدراما تحاكى أفعالاً إنسانية، والتراجيديا تحاكى، أو تمثل وحدة فعل إنسانى على نحو يرفع من قدر الإنسان عن طريق "التطهير" من عاطفتى التعاطف والخوف. ومن ثم، فإن لها هدفًا أخلاقيًا.

---

(١) فرجيل؛ شاعر رومانى، درس الطب، والرياضيات، والفلسفة، من أشهر أعماله "الأنيادة" (المترجم).

وتعطى هذه الملاحظات العريضة إلى حد ما، مع إنها صريحة، صـــورة لا تكفى إلى حد كبير عن لسنج من حيث إنه كاتب فى النظرية الإســتاطيقية، ومــن حيث إنه ناقد للفنون الجميلة. إنه ليس، بالفعل، مفكرًا أصيلاً، بالمعنى الذى يمتلــك به المرء أفكارًا جديدة فى الفلسفة أو فى النظرية الإستاطيقية. وقد تأثر فى مجــال النظرية الإستاطيقية بكُتاب فرنسيين، وإنجليز، وسويسريين، وتأثر بأرسطو بالنسبة للدراما. لكن على الرغم من أنه يمكن مقارنة بعض أفكاره فى مكان آخر، فإن لـــه الفضل فى أنه جعل هذه الأفكار حية، وبهذا المعنى يكون، علـــى الأقــل، أصــيلاً ومبدعًا. إنه يرى فى افتتاحية مؤلفه "لاؤكــون" أن الألمـــان لا تنقــصهم الكتــب النسقية". ويقول إن عمله هو قد لا يكون نسقيًا، ومختصرًا مثل عمل "بومجـــارتن"، بيد أنه كان يزهو بنفسه ذاهبًا إلى أنه بينما يسلِّم بومجارتن بأنه أخــذ كثيــرًا مــن النماذج التى اقتبسها فى كتابه "الإستاطيقا" من كتابات جزنر Gesner، فإن نموذجى الخاص يُطعَّم بكثير من المصادر". وبمعنى آخر، لقد حاول، كما يتوقع المرء عــن شخص هو نفسه درامى وشاعر، أن يقيم تأملاته الإستاطيقية بالنظر إلى الأعمـــال الفعلية للفن والأدب. وبالتالى فإنه مما لا شك فيه أن تفكير لـــسنج انــصرف عــن المذهب الشكلى، وعلى الرغم من اعتماده على كُتاب آخــرين بالنــسبة لأفكـــاره الفردية، فإنه قدمها على نحو يحث على تأملات أبعد، إن لم تكن مختلفة. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن ملاحظاته فى مجالى الميتافيزيقا وفلسفة التاريخ.

وتبين فترة عصر التنوير بدايات دراسة السيكولوجيا فى ألمانيا. وعَلَمٌ مهــم فى هذا المجال هو "يوهـــان نيقـــولا تنـــتس" Johann Nikolaus Tents (١٧٣٦ – ١٨٠٧)، الذى كان يشغل وظيفة أستاذ فى الفلسفة فى جامعة "كيــل" مــدة مــن الزمن. وفى عام ١٧٨٩ قبل دعوة لشغل وظيفة فى جامعة "كوبنهاجن".

إن النزعة العامة لتفكير تنتس هو التوسط بين فلــسفة إنجلتـــرا التجريبيـــة وفلسفة القارة العقلية. إنه لم يكن لاميتافيزيقيًا على الإطلاق. فقد نشر بالفعل أعمالاً عن الميتافيزيقا وعن البراهين على وجود الله التى يؤكد فيها إمكـــان الميتافيزيقـــا

وإمكان البراهين الميتافيزيقية وصحتها، بينما حاول فى الوقت نفسه أن يتيقن لماذا توجد مواقف ميتافيزيقية قليلة مقبولة بصورة كلية. غير أنه يصر على أنه يجب ألا نبدأ فى الميتافيزيقا بفروض ميتافيزيقية سابقة، وإنما بتحليل لظواهر سيكولوجية، على الرغم من أن هذا التحليل يمكن أن يكوّن الأساس لتأملات ميتافيزيقية عن النفس. وهنا يكون لدينا مثال لنزعة التوسط التى أشرنا إليها فى التو.

إن الاستبطان لا بد أن يكوّن الأساس لسيكولوجيا علمية كما يرى «تتنس». بيد أن النفس لا تعى ذاتها إلا فى أنشطتها، وفى أنشطتها فقط من حيث إنها منتجة لظواهر سيكولوجية. إن النفس ليست هى موضوعها المباشر الخاص للحدس. ولذلك فإننا نعتمد فى تصنيف قوى أو ملكات النفس، وفى محاولة تحديد طبيعة النفس ذاتها من حيث إنها أساس لأنشطتها، نقول إننا نعتمد بالضرورة على فروض.

وبالإضافة إلى الفهم، أعنى نشاط النفس بوصفها تفكيرًا، وبوصفها منتجة لصور، والإرادة التى بواسطتها تنتج النفس تغيرات (أعنى حركات جسمية، مثلاً) التى ليست هى نفسها تمثلات سيكولوجية، يقر "تتنس" بالشعور بوصفه نشاطًا متميزًا. ولذلك نستطيع أن نميز بين ثلاث قوى للنفس، هى: الفهم، والإرادة، والشعور من حيث إنه استقبال النفس، أو إمكان تعديلها. ومع ذلك، فإنه يفترض أنه يمكن رد هذه القوى الثلاث فى نهاية الأمر إلى قوة واحدة أساسية هى قوة الشعور وقوة نشاط النفس، التى لديها القدرة على كمال تقدمي. ففى إمكان كمال نشاط النفس يظهر اختلاف الإنسان عن الحيوانات بصفة خاصة.

ويبين مؤلف تتنس «مقالات فلسفية عن الطبيعة البشرية وتطورها» (وهو مجلدان، نشرا عام ١٧٧٧) منظورًا تحليليًا للسيكولوجيا فى الغالب، ويمثل كتاب "كارل كازيمر فون كريز" K. Kasimir Von Greuz (١٧٢٤ - ١٧٧٠) "مقال عن النفس" (عام ١٧٥٣). إذ حاول "فون كريز"، مقتفيًا أثر تتنس، أن يتوسط بين الفلسفة الإنجليزية وفلسفة ليبنتس عن النفس. كما أصر، مثل تتنس، على الأساس

التجريبى للسيكولوجيا. بيد أنه اهتم بالتوفيق بين رأى ليبنتس عن النفس من حيث أنها جوهر بسيط، أو موناد، وتحليل هيوم الظاهرى للنفس. ويسلّم "فون كريز" مع هيوم بأننا لا نستطيع أن نكتشف مسألة مثل الأنا الميتافيزيقية التى ليس لها امتداد. ورفض فى الوقت نفسه الإقرار بأن النفس يمكن أن تنحل إلى ظواهر متميزة ومنفصلة. إنها تمتلك، بالفعل، أجزاء، وبهذا المعنى فإنها ممتدة، غير أن الأجزاء ليست قابلة للانفصال. وإمكان انفصال أجزاء النفس هذا يميزها عن الأشياء المادية ويكون سببًا لتأكيد خلود النفس، حتى إذا كانت الأسباب البعيدة لهذا التأكيد توجد فى وحى إلهى.

إن تنتس هو، بالتأكيد، أكثر أهمية من كريز بالنسبة لتطوير السيكولوجيا. فقد أصر، كما رأينا، على المنظور التحليلى الدقيق. غير أنه فى الوقت نفسه ربط السيكولوجيا التحليلية بفلسفة عامة عن الطبيعة البشرية وتطورها، كما يشير عنوان عمله الرئيسى. وفى رأيه يجب علينا ألا ندرس، ببساطة، أصول الأفكار البشرية فى التجربة مثلاً، وإنما يجب أن ندرس تطور الحياة الإنسانية العقلية حتى تعبيرها فى العلوم المختلفة. كما يشير إصراره على الشعور من حيث إنه "قوة" متميزة إلى دراسة التعبير عن حياة الشعور والحساسية فى عالم الفن والأدب.

٥ - إن تأثير كتاب "إميل" لروسو على النظرية التربوية فى ألمانيا إبان عصر التنوير ملحوظ وذو أهمية. وقد أحس "يوهان برنارد باسيدو" J. Bernhard Basedow (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، مؤلف مجلد ضخم، من بين كتابات تعليمية أخرى، عنوانه "عمل مبدئ" (عام ١٧٧٤)، وهو نوع من دائرة معارف للمعلمين، ونص للآباء والأولاد، نقول لقد أحس "باسيدو" بهذا التأثير. لكن بينما تأثر باسيدو بفكرة روسو عن تعليم "طبيعى"، فإن نظريته التربوية لم تعقدّها فروض عن الآثار الضارة للحضارة على الإنسان. ومن ثم اقترح أن هدف التربية وغرضها هو إعداد الأطفال لحياة وطنية وسعيدة من أجل الخير العام. وقد تأثر ب

"كومنيوس" (١٦٧١ – ١٥٩٢)، مؤلف كتاب "الجدل العظيم" فى أفكاره عن مناهج التدريس.

كما أحس عالم التربية السويسرى الشهير "يوهان هينرش بستالوزى" J. H. Pestalozzi (١٧٤٦ – ١٨٢٧)، الذى تأثر بتطوير المدارس الابتدائية الألمانية، بالتأثير المثير لـ "روسو". بيد أننا نجد عند بستالوزى وباسيدو تشديدًا على التربية بالنسبة لحياة اجتماعية. لقد شددا على التربية فى الأسرة وفى المجتمع الريفى، وعلى التربية بوجه عام من حيث إنها الأداة الأفضل للإصلاح الاجتماعى، شريطة أن تعزز التطور الأخلاقى، وليس التطور العقلى فقط.

شغل "باسيدو" وظيفة أستاذ لفلسفة الأخلاق مدة من الزمن، بينما يصعب أن نسمى بستالوزى فيلسوفًا. ولا مجال هنا لأن نناقش أفكاره الخاصة فى مجال التربية، على الرغم من أن اسمه قد يكون شهيرًا فى تاريخ النظرية التربوية، ويكفى أن نلاحظ أن عصر التنوير فى ألمانيا، كما هى الحال فى مكان آخر، أوجد منظرين تربويين. ففى إنجلترا نجد لوك، وفى فرنسا نجد روسو، وفى ألمانيا وسويسرا نجد "باسيدو" و"بستالوزى". وتتماشى فكرة التربية بالنسبة للحياة الاجتماعية، التى قدمها كل من "باسيدو" و"بستالوزى" مع الاتجاه العام للتفكير فى عصر التنوير.

الفصل السابع

الانسلاخ عن عصر التنوير

هامان – هردر – ياكوبى – ملاحظات ختامية

١ – أثناء وفاة فولف، كان هناك نمط مختلف من الرجال، وهو يوهان جورج هامان J. George Hamann (١٧٣٠ – ١٧٨٨)، فى الرابعة والعشرين من عمره. لقد كان فولف نسقيًا، أما هامان فإنه لم يكن لديه استخدام لأنساق فلسفية. لقد مثّل فولف التجريد وقوة الذهن الاستدلالى، أما هامان فقد كره ما كان ينظر إليه على أنه تجريد ذو بُعد واحد، ورفض طغيان العقل الاستدلالى. لقد بحث فولف عن الأفكار الواضحة والمتميزة، أما هامان فقد عالج منطوقات خفية الدلالة التى ساعدته على أن يُلقب بـ "مشعوذ" الشمال. وبمعنى آخر، لقد انصرف هامان عن المذهب العقلى فى عصر التنوير الذى يمثّل بالنسبة له سلطة الشيطان بدلاً من العقل الإلهى.

هامان من مواليد "كونجسبرج"، وكان شخصية مضطربة، انتقل من فرع من فروع الدراسة إلى فرع آخر، ومن وظيفة إلى أخرى، انتقل من وظائف مثل مربى فى أسرة إلى وظائف تافهة قليلة الأهمية فى عالم التجارة. وعندما انحط به الحال حتى الفقر المدقع، والعذاب الداخلى للنفس، كرس نفسه لدراسة الكتاب المقدس، وطوّر النزعة التقوية المتطرفة التى كانت ميزة من مزايا كتاباته. وقد أعد هردر وياكوبى من بين أصدقائه، كما أنه كان صديقًا حميمًا لكانط، على الرغم من أنه انتقد فلسفته بشدة عندما بدأ كانط، مستيقظًا من سباته الدوجماطيقى، ينشر كتبه النقدية.

وقد يبدو أن مشعوذ الشمال غير وارد فى تاريخ الفلسفة. غير أنه عبّر عن أفكار تميز رد الفعل ضد عصر التنوير، حتى إن لم يكن تعبيرًا نسقيًا ومغاليًا فيه، وكان له، بالتأكيد، تأثير ملحوظ، حتى على الرغم من أن تأثيره على هردر بصفة خاصة قد بالغ فيه بعض المؤرخين.

ومن الخصائص الرئيسية لنزعة هامان اللاعقلية تشددها الدينى. ودعنا نأخذ الجدال حول اللغة كمثال. ففى مقابل وجهة النظر العقلية التى تذهب إلى أن الإنسان اخترع اللغة، على الرغم من أنها نوع من النتاج الآلى، سلّم هردر بأن اللغة معاصرة للبشرية. ورأى هامان هو دائمًا هذا الرأى. غير أنه لم يقتنع بالقول بأن اللغة ليست اختراعًا اصطناعيًا للعقل البشرى، ثم يعين قضية أو قضايا تجريبية أخرى، إن اللغة فى رأيه هى وحى إلهى بطريقة ما غامضة. كما اقتنع هامان بأن الشعر بوجه خاص ليس نتاج العقل. فهو، على العكس، كما يقول فى "الإستاطيقا فى النواة" (المتضمن فى كتابه "صليبيات فقيه لغوى"، عام ١٧٦٢) اللغة هى أم البشرية. إن كلام الناس البدائيين هو الإحساس، والانفعال، ولم يفهموا شيئًا سوى الصور الحسية. وعبروا عن أنفسهم بالموسيقى، والأغانى، والشعر. وفضلاً عن ذلك، فإن الشعر العظيم ليس نتاج عقل أسمى، فهو يجب ألا يُنسب إلى قدرة أسمى لفهم قواعد ومراعاتها. وقد أبدع كل من هردر وشكسبير أعمالهما عن طريق العبقرية، لا عن طريق تطبيق قواعد تُفهم عقليًا. لكن ماذا عساه أن يكون العبقرى؟ إنه نبى إلهامه الوحى. واللغة والفنون هما نتاج الوحى.

إنه يمكن تقديم تأويل بسيط لهذه العبارات بالتأكيد. فإذا كان صحيحًا أن الله خلق الإنسان مثلاً، كما يرى جوته، وإذا كانت اللغة طبيعية للإنسان من حيث إنه يختلف عن الحيوانات، فإنه يكون صحيحًا أن الله خلق اللغة. وعلى نحو مماثل، فإن أى مؤله (أو معتنق مذهب وحدة الوجود) سيكون على استعداد لأن ينسب العبقرية إلى العمل المبدع والخلاق لله. غير أن هامان يعبر عن نفسه بأسلوب غامض ذى صبغة صوفية، يفترض أنه يعنى شيئًا أكثر، حتى إنه يصعب القول ماذا يعنى بدقة

بالفعل[1]. وعلى أية حال، إنه لم يقتنع بالإصرار على الطابع الطبيعي للكلام البشرى، وفصله عن فكرة الاختراع بواسطة العقل. لقد أكد أصله الإلهى الخالص.

كما أن هامان لم يقتنع بالهجوم على طغيان العقل الاستدلالى وقدرته المزعومة، وبإفساح المجال فى الحياة الإنسانية للإيمان بالله، وبوحى إلهى. لقد أدت به نزعته التقوية إلى التقليل من شأن العقل، وأن يجد متعة ولذة فى تقييد سلطته. إن ما له أهمية بالنسبة له هو أن هناك عبقرية شعرية، ولكنها ليست علمية. فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن العلماء العظام بوصفهم عباقرة؛ لأنهم يعملون بالعقل، والعقل ليس أداة الإلهام. وليس الأمر ببساطة فى المجال الدينى أن لاهوت فولف الطبيعى لا يكفى؛ فقد تم التخلص منه باسم الإيمان. وفى حين أن وجهة نظر هامان عن التاريخ من حيث إنها تعليق على الكلمة أو التعبير الذاتى عن الله، كان لها تأثير قوى على تفكير هردر، فإن هامان كان محيرًا ومربكًا إلى حد ما باستخدام هردر لمصادر دنيوية، وبمحاولته أن يطبق منهجًا علميًا فى تفسيره للتاريخ. إن للتاريخ مثل الأناجيل، من وجهة نظر هامان، معنًى صوفيًا داخليًا، أو معنًى "حقيقيًا" أوحى به الله، ولم يبلغه المجهود الدؤوب والمستمر للعقل. وبمعنى آخر، لقد مال هامان إلى أن يطبق على فهم التاريخ التصور البروتستانتى للمعنى الحقيقى للنحت من حيث إن الروح القُدس هى التى أوحت به إلى المؤمن الفرد الصامت المصلى. إن التفسير الأكثر عمقًا، سواء للكتاب المقدس أو للتاريخ، هو أنه هو عمل الله وحده.

ومع ذلك، لا نستطيع أن نصرف النظر عن "هامان" بوصفه مجرد واحد من التقويين، الذى إذا كان يستحق أى اهتمام عن طريق الفيلسوف، فإنه لا يستحقه إلا بمعنى أن المرء قد يلفت بعض الانتباه إلى خصومه. فرأيه عن التاريخ من حيث إنه وحى إلهى، أو من حيث إنه عمل للعناية الإلهية، الذى شاركه فيه هردر، لا بد أن

---

(١) ما يقوله هامان هو أنه فى البداية كانت كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة رمزًا بالنسبة للإنسان، أو أنها كانت ضمانًا للتواصل الإلهى، أو أنها كلمة حية. واللغة هى استجابة طبيعية لإدراك الطبيعة ومعرفتها بوصفها كلمة إلهية (المؤلف).

يكون له أهمية ملحوظة فى المستقبل القريب؛ لأن هذا الرأى، الذى تحول، بالفعل، إلى مذهب لفلسفة نظرية تأملية بدت لـ "هامان" أنها تعبير لا يُطاق عن مذهب عقلى، قد شكل جزءًا لا يتجزأ من فلسفة التاريخ عند هيجل. وفضلاً عن ذلك، ارتبطت نزعة هامان اللاعقلية بكراهية للتجريد، لم تكن نتاج التحيز الخالص. ولا بد من إشارة مختصرة إلى هذا الموضوع.

لقد لاحظ "جوته"(١) أن عبارات هردر يمكن أن ترتد إلى مبدأ هو أن كل شيء يتعهد الإنسان بالقيام به، سواء عن طريق الكلمة أو الفعل، أو بأية طريقة أخرى، يصدر من قوى الشخصية المتوحدة والشاملة. لقد كان الإنسان فى البداية شاعرًا، وموسيقيًا، ومفكرًا، وعابدًا. ومع ذلك، فإن العقليين فى عصر التنوير جسدوا، فى رأى هامان، العقل، وتحدثوا عن "العقل" وأعماله كما لو كانت شيئًا من صنعه هو، وكما لو كان مثال الحياة الإنسانية يكمن فى قهر العقل لكل المجالات. وهكذا فإنهم قدموا للإنسان تصورًا زائفًا عن نفسه وأنشطته. إنهم جردوا وظيفة ما من نشاط الإنسان وحولوها إلى الوظائف كلها.

ويتضح هذا العداء لما يُنظر إليه على أنه تجريدات زائفة أو ذات بُعد واحد فى نقد هامان لكتاب كانط الأول "نقد العقل الخالص". وهاجم هامان فصل كانط بين العقل، والفهم، والحس، وبين الصورة والمادة فى الإحساس والتصور، فى كتابه "ما وراء النقد لنقاء العقل الخالص"(٢). لقد عالج كانط تجريدات. إن هناك، بالتأكيد نشاطًا يُسمى "العقل" مثلاً، لكن ليس هناك شيء مثل "العقل" أو "الفهم". إن هناك ببساطة أنشطة مختلفة يقوم بها موجود واحد، كائن حى واحد، شخص واحد. ومن الواضح إذا لم يتخلص هذا الخط من النقد من كتاب "نقد العقل الخالص"، فإن هامان يثبت مسألة جيدة. وهى مسألة لم يثبتها فلاسفة فى سياقات أخرى، فلاسفة تخلصت رؤيتهم العامة من رؤية مشعوذ الشمال.

---

(1) Dichtung und Wahrheit, III, 12.

(٢) لم يُنشر هذا العمل، الذى استخدمه هردر فى كتابه « ما وراء النقد »، أثناء حياة هامان. وبدأ نشره فى عام ١٧٨١، العام الذى نُشر فيه كتاب « نقد العقل الخالص » (المؤلف).

٢ – عارض هامان المذهب العقلى فى عصر التنوير بوضوح. ومـــع ذلـــك، عندما نولى وجوهنا شطر هردر، فإننا نجد رجلا بدأ من وجهـــة نظـــر التنوير (بقدر ما يكون للمرء المبرر فى أن يتحدث عن "وجهـــة نظـــر")، وزاول عمله بعيدًا عنه. ولذلك بينما كان المؤرخون على حق تمامًا فـــى أن يتحدثوا عن انسلاخه عن عصر التنوير، فإنه من الممكـــن أيـــضًا أن يتحدثوا عن تطويره لخطوط معينة من التفكير داخل حركة التنوير. ومـــا نختار أن نقوله عن هذه المسألة يعتمد، إلى حد ما بالتأكيد، على الطريقـــة التى نحدد بها ألفاظًا معينة. وإذا كنا نعنى بعصر التنوير النزعة العقليـــة عند فولف والنزعة الفردية عند عدد من المفكرين، فإنه يتضح أن هـــردر انسلخ عن عصر التنوير. لكن إذا أعطينا للمصطلح مجالاً أكثر اتـــساعًا من المعنى، فيندرج تحتها الجذور الأولى للمواقف التى عبّر عنها هردر، فإن كلمة "ينسلخ" قد تبدو أنها حادة للغاية. ومع ذلك، فإنها تـــساعد علـــى الوضوح إذا اتبع المرء الممارسة التقليدية، ونظر إلى هردر على أنه ثار على عصر التنوير وانسلخ عنه.

ولـــد "يوهـــان جـــوتفرد هـــردر" J. G. Herder (١٧٤٤ – ١٨٠٤) فـــى "موهرونجن" فى بروسيا الشرقية، وهو ابن مدرس من أنصار النزعـــة التقويـــة. وسجل كطالب للطب فى جامعة "كونجسبرج" فى عام ١٧٦٢، إلا أنه غيّـــر، فـــى الحال، تخصصه من الطب إلى اللاهوت. وقد واظب على حـــضور محاضـــرات كانط الذى كان يشرح فلسفة فولف التقليدية، ويعطى مقـــررات فـــى علـــم الفلـــك والجغرافيا، وعرّفه كانط على كتابات روسو وهيوم. كما كوّن هردر صداقة فـــى كونجسبرج مع هامان، على الرغم من أنه كان من الصعب أن يتأثر فـــى الحـــال بصديقه اللا عقلى بعمق؛ لأنه عندما انتقل إلى "ريجا" فـــى عـــام ١٧٦٤، ســـاهم بمقالات ومراجعات فى دوريات ومجلات عصر التنوير. وفى عام ١٧٦٥ رُسّم قسيسًا بروتستانتيًا.

وفى عام ١٧٦٦ ظهر غفلاً فى "ليبزج" الجزآن الأولان من كتاب هردر "شذرات حول الأدب الألمانى الحديث". وحمل العمل تاريخ ١٧٦٧، العام الذى اكتمل فيه. ويناقش هردر فى هذا العمل مشكلات تخص اللغة، وهو موضوع احتل قدرًا جيدًا من أفكاره. وأصر، مثل مندلسون ولسنج، على التمييز بين اللغة الشعرية واللغة العلمية (بمصطلحاته الفلسفية). بيد أن التمييز أُعطى وضعًا تاريخيًا. ويميز هردر بين أربع مراحل لتطور اللغة، التى تُصنّف طبقًا لمماثلة بالتطور البشرى، وهى مماثلة افترضها روسو. فى البداية تكون مرحلة الطفولة عندما تتكون اللغة من إشارات عن الدوافع والمشاعر. والمرحلة الثانية هى مرحلة الشباب، العمر الشعرى للغة، عندما كان الشعر والأغنية شيئًا واحدًا. والمرحلة الثالثة هى مرحلة الرجولة التى تتميز، على الرغم من أنها لا تزال تمتلك الشعر، بتطور النثر. والمرحلة الرابعة والأخيرة هى مرحلة العمر المتقدم فى السن للغة، العمر الفلسفى، عندما تتم التضحية بالحياة والثروة من أجل دقة متزمتة.

إن السياق الذى وُضعت فيه هذه النظرية عن اللغة هو مناقشة دارت حول اللغة الألمانية. ولا نستطيع هنا أن ندخل فى تفصيلات هذه المناقشة. ويكفى القول بأن هردر رفض، بسبب إصراره على الاختلاف بين اللغة الشعرية واللغة الفلسفية، الفكرة التى تقول إن ما يتطلبه الشعر الألمانى هو أن يطوّر الوضوح المنطقى. وقد أبرز "يوهان جورج سولتزر" J. G. Sulzer (١٧٢٠ - ١٧٧٩) هذه الفكرة، وهو يرى أن الشعراء وسطاء بين الفلسفة النظرية التأملية والناس. كما رفض هردر الفكرة التى تقول إنه يجب تطوير اللغة الألمانية عن طريق محاكاة الأدب الأجنبى. ويمكن أن يكون الشعر الألمانى عظيمًا إذا صدر من الشعر التلقائى للناس، ويكون نتاج العبقرية الوطنية. وكان على هردر فيما بعد أن يرعى إحياء الاهتمام بالشعر الشعبى. وبهذا الموقف كان معارضًا لأولئك المفكرين فى عصر التنوير الذين احتقروا اللغة الألمانية، واعتقدوا أن الأمل الوحيد للأدب الألمانى يكمن فى "المحاكاة".

ويبدو أن ذلك له صلة ضئيلة بالفلسفة. لكن من الممتع أن نلاحظ كيف ميّز هردر (وليس هردر وحده بالتأكيد) بين أنواع مختلفة من اللغة. وفضلاً عن ذلك، رأى هردر أن مسألة الاستخدام ذات أهمية عظيمة. وإذا بحثنا عن أصول الأنواع المختلفة للغة، فإننا نفعل ذلك لكى نفحص استخداماتها بصورة أكثر دقة، كما يخبرنا. واستخدامات اللغة موضوع نوقش بصورة أكثر وضوحًا فى الفلسفة الإنجليزية الحالية. كما يمكن النظر إلى إصرار هردر على الشعر الألمانى، وعلى الشعر التلقائى للناس من حيث إنه الأساس لأدب شعرى متطور على أنه المرحلة الأولية فى تطور فلسفته المتأخرة عن الثقافة والتاريخ، التى تشدد على تطور الثقافات القومية منظورًا إليها على أنها صنوف من الكل تلعب فيها اللغة دورًا مهمًا للغاية.

ويأخذ هردر فى كتابه "غابات أو أيكات نقدية" (عام ١٧٦٩) كتاب لسنج "لاوكون" نقطة بداية لانطلاقه، على الرغم من أنه كان يضع نصب عينيه بعض النقاد الآخرين إلى جانب لسنج، الذى اعترف به كدرامي شهير. يتعرض هردر فى عمله لصنوف من المسائل، فيميز النحت والتصوير، مثلاً، ويبرهن على أنه على الرغم من أن هوميروس هو، بالفعل، أعظم شعراء اليونان، فإن إبداعات عبقريته الشعرية مقيدة تاريخيًا، وأن ممارسته لا يمكن أن تؤخذ كمعيار. وهذا أمر واضح جدًا بالنسبة لنا، بيد أن وجهة نظر هردر مهمة وذات دلالة من حيث إنها تمثل جانبًا من إحساسه بالتطور التاريخى ورفضه للتنظير، ولنقد عقلى ومجرد بصورة خالصة.

يخضع هردر فى البستان الرابع من "غابات أو أيكات نقدية"، الذى لم يُنشر إبان حياته، أفكار فردريك جستس ريدل F. Justus Riedel (١٧٤٢ – ١٧٨٦)، مؤلف كتاب "نظرية الفنون الجميلة والعلوم" (عام ١٧٦٧)، نقول إنه أخضع هذه الأفكار لنقد لاذع. لقد أكد ريدل وجود ثلاث ملكات أساسية للعقل هى: الحس المشترك، والضمير، والذوق، وهى تناظر ثلاثة مطلقات، هى: الصادق، والخيّر، والجميل. لقد برهن هردر، مثلاً، أنه من السخف واللغو أن نفترض أن هذه الملكات الثلاث هى

ملكة واحدة نسميها "الحس المشترك" التى يعى عن طريقها الإنسان حقيقة مطلقة بصورة مباشرة بدون عملية البرهان. إن أفكارًا غير فولفية من هذا النوع تجعل المرء يرجع إلى فلسفة فولف إذا اعتقد أنها مقبولة. كما أن نظرية عن ملكة الذوق، بمضمونها الذى يقول إن ما يسبب لذة يكون جميلاً، أو على الأقل ما يسبب لذة لأكبر عدد من الناس هو الأكثر جمالاً، هى خلف محال. وقد كان بومجارتن على حق إلى حد كبير عندما ميّز بين المنطق والإستاطيقا، لكنه أقر فى الوقت نفسه أنه يمكن أن يكون هناك، وينبغى أن يكون هناك، علم الإستاطيقا، علم الإحساس، الذى يكون له أهمية كبرى لفلسفة الإنسان. إن الإستاطيقا تفحص، كما يرى هردر، منطق الترميز الفنى. إنه يرى، مثل بومجارتن، أنه يجب تمييز الإستاطيقا عن المنطق المجرد وعن العلم، غير أن منظوره أكثر تاريخية. إن ما هو مطلوب هو تحليل تاريخى لثقافات مختلفة ولتطور مُثلها الإستاطيقية وطبيعتها كل على حدة. لكن فى حين أن هردر رفض نظرية ريدل عن الملكة الكلية للذوق، التى تناظر ما هو جميل بصورة مطلقة، فإنه يتردد فى مناقشته للجمال المطلق. وقد يبدو أن فكرته عن منظور تاريخى، مع بحوثه الفسيولوجية والسيكولوجية الملازمة، تؤدى إلى تصور نسبى للجمال، وقد جعل هردر الجمال الفنى نسبيًا بالفعل بالنسبة لثقافات مختلفة، وفترات مختلفة لهذه الثقافات. ويبدو أنه يقرر فى الوقت نفسه أنه من المستحيل أن نجد مؤشرًا عامًا ومشتركًا عن طريق منظور تاريخى؛ لأن المنظور التاريخى لا يعنى فحسب تسجيل تصورات مختلفة عن الجمال الفنى؛ فهو يتضمن أيضًا فحصًا للعوامل، السيكولوجية، والفسيولوجية، والبيئية، التى تحدد هذه التصورات. صحيح أن ريدل دافع بنفسه عن منظور سيكولوجى للإستاطيقا، مستخدمًا سيكولوجيا يوهان جورج دارجز J. G. Darjes (١٧١٤ – ١٧٩١) الذى تأثر بسيكولوجيا جرسيوس. بيد أن هدف هردر هو أنه يجب دمج المنظور السيكولوجى فى المنظور التاريخى. فنحن لا نستطيع أن نأخذ طريقًا مختصرًا بصورة مشروعة بأن نسلّم بملكة تبقى مطردة ومنتظمة فى عملياتها فى كل الثقافات، وترتبط بمثال مطلق، وكلى، وثابت.

استقال هردر فى عام ١٧٦٩ من وظيفته كراع لكنيسة فى "ريجـــا"، وقـــام برحلة بحرية إلى "نانتس"، وذهب بعد ذلك إلى باريس ثم إلى ستراســبورج حيــث اتفق مع الشاب "جوته" (١٧٧٠ – ١٧٧١). وكانت الثمرة الأدبية لرحلتـــه إلـــى "نانتس" كتابه "يوميات الرحلة". وهذا الكتاب ذو أهمية ملحوظة من حيث إنه يمثـــل تصورًا فى تفكير هردر، على الرغم من أنه لم يكن ينوى نشره. وبـالرجوع إلـــى الوراء، فإنه يعبّر عن عدم رضائه بالأساليب المملة للنقد الإستــاطيقى، ويـــصف كتابه "مرتجلات نقدية" بأنه عقيم، وجاف، وكئيب، ويأمل أن يكرس نفسه لدراســة اللغة الفرنسية، والعلوم الطبيعية، والتاريخ، أعنى أنـــه يأمـــل أن يكـــرس نفـــسه لاكتساب معرفة وضعية بالعالم والناس. ولو أنه سلك بهذه الطريقة، فإنه لن يصبح محبرة ومستودعًا للطباعة. وإذا نظرنا إلى الأمام، فإنه يبحث عن نوع جديد مـــن المدارس والتربية يسير فيه الطفل عن طريق مراحل تدريجية من التعـــرف إلـــى بيئته الطبيعية من خلال تقديم عينى وملموس للجغرافيا، والأثنوجرافيا، والفيزيـــاء، والتاريخ إلى دراسة نسقية وأكثر تجريدًا لهذه العلوم. وسيكون المنهج، بالتالى، هو المنهج الاستقرائى، الذى ينتقل من العينى إلى المجرد، حتى إن الأفكـــار المجـــردة تؤسس فى التجربة. ويشكل التعليم الدينى والأخلاقى، بالتأكيد، جزءًا مكملاً للخطة العامة. وستكون النتيجة المرجوة هى تطوير لشخصية إنسانية متوازنة ومتكاملـــة. وبمعنى آخر، إن تفكير هردر فى كتابه "يوميات الرحلة" تـــسوده أفكـــار المعرفـــة الوضعية، وأفكار التربية.

ونجح هردر فى "ستراسبورج" فى أن يوصل إلى "جوته" بعـــض اهتمامـــه الخاص بالشعر الشعبى وتقديره له، وبالتراث الثقافى القومى. كما أنه كتب "بحـــث عن أصل اللغة"، ولأنه كتبه فى نهاية عام ١٧٧٠، فإنه حاز على جائزة فى بدايـــة عام ١٧٧١ قدمتها أكاديمية برلين. ولأن هردر رفض الآراء المعارضة المتطرقـــة لأصل اللغة الإلهى من جهة، و "لاختراعها" من جهة أخرى، فإنه أصر علـــى أن مسألة أصل اللغة هى مسألة لا يمكن حلها إلا على أساس دليل تجريبـــى يخـــص

تطور اللغة واستخدامها بالتأكيد؛ إذ لا يمكن حسم هذه المسألة عن طريق عبارات دوجماطيقية وتنظير قبلى. ويهاجم أثناء مناقشته هيئة تدريس السيكولوجيا، ويؤكد أن اللغة البدائية والشعر البدائى هما شىء واحد، ويشدد على الوظيفة الاجتماعية للشعر.

كره هردر "ستراسبورج"، فانتقل إلى "بوكبورج" فى عام ١٧٧١ مستشارًا للمجمع الكنسى "شامبورج – لب". ونتيجة لتأثره بالشعر الذى نظمه «ماكفيرسون» ونسبه إلى "أوسيان"[١]، ساهم بمجلد عنوانه "الطبيعة الألمانية والفن" (عام ١٧٧٣)، وهو مقال عن الأناشيد الشعبية وأناشيد "أوسيان"، بالإضافة إلى مقال آخر عن شكسبير. وفى هذا الوقت ثار هردر على الأفكار النمطية عن عصر التنوير، وهى أنه الذروة القصوى للتطور التاريخى، وأن الطبقة المتوسطة هى، من الناحية العملية، المصدر الفريد للمعقولية المستنيرة. كما أنه أكد أن المذاهب العقلية العظيمة لكل من ديكارت، وإسبينوزا، وليبنتس، وآخرين هى اختلاقات شعرية، ويضيف إلى ذلك أن شعر باركلى مُدعم بصورة أفضل وأعظم. وبالتالى، ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن يكمل هردر انسلاخه عن عصر التنوير، الانسلاخ الذى يرمز إليه مؤلفه "فلسفة أخرى للتاريخ" (عام ١٧٧٤).

وفى هذا العمل يفسر هردر العصور المتعاقبة للبشرية، من العصر الذهبى لطفولة البشرية فصاعدًا. بيد أنه لا يجب أن يُقام وزن كبير لهذا التخطيط؛ لأنه يتضح من الواقعة التى تقول إن هردر يقرر بحدة وقسوة أنه عندما يصور المرء عصرًا بأسره، أو شعبًا بأسره، فإنه يفشل تمامًا. إن الأوصاف العامة ضعيفة وواهنة. وهناك بالفعل قدر كبير من التهكم فى تفسير هردر للعصور التاريخية. فهو يرى أن روما تمثل طفولة الجنس البشرى. والمضمون هو أن القرن الثامن عشر، الذى يمتدحه أناس عصر التنوير، يمثل الهرم. ولم يتردد هردر فى أن يلفت

---

(١) شاعر غيلى، عاش فى القرن الثالث الميلادى. نسب إليه « ماكفيرسون » شعرًا كثيرًا. كان له أثر ملحوظ فى صبغ الأدب الأوروبى بصبغة رومانسية (المترجم).

النظر إلى كذب بعض المزاعم التى ادعاها البعض لمصلحة القرن الثامن عشر. فالأفكار الجليلة والمبادئ الجليلة كونها القرن الثامن عشر وعبّر عنها مثلاً، بيد أن الميل والدافع إلى العيش بنبل ولطف قد ضعفا ووهنا. كما أن أوروبا المستنيرة تباهت بحريتها، لكنها تجاهلت عبودية طبقة لطبقة تجاهلاً تامًا، وانتقلت رذائل أوروبا إلى قارات أخرى.

ومع ذلك، فإن ما هو أكثر أهمية من وجهة نظر فلسفية من هجوم هردر على الإعجاب الذاتى بأناس عصر التنوير هو هجومه على تأريخهم الخاص؛ إذ إنهم نظروا إلى التاريخ بفرض سابق، أعنى أن التاريخ يمثل حركة إلى الأعلى من تصوف دينى وخرافة إلى أخلاق حرة لا دينية. لكننا إذا درسنا التاريخ على هدى هذه الفروض السابقة، فإننا لن ننجح فى أن نفهمه فى حقيقته العينية على الإطلاق. إنه يجب علينا أن ندرس كل ثقافة، وكل حقبة للثقافة بذاتها، سابرين الأغوار فى حياتها المركبة، ومحاولين فهمها، بقدر المستطاع، من الداخل، بدون أحكام عما هو أفضل وما هو أسوأ، وما هو أكثر سعادة، وما هو أقل سعادة. إن كل أمة تحمل بداخلها، كما يقول هردر، سعادتها الخاصة، ويصدق الشيء ذاته على كل مرحلة من مراحل تطورها. إننا لا نستطيع أن نقول بوجه عام إن مرحلة الشباب أكثر سعادة من مرحلة الطفولة، أو أن مرحلة الهرم أكثر تعاسة من مرحلة الشباب. ولا نستطيع أن نضع تعميمات مماثلة عن أمم إبان تطورها.

إن هناك نزعة تاريخية فى هذا الموقف بالتأكيد. بيد أن هردر يصر، بوضوح، على حقيقة مهمة هى أنه إذا أردنا، بالفعل، أن نفهم التطور التاريخى للإنسان، فإنه يجب علينا ألا نقحم المعطيات التاريخية فى أسلوب يجبر الناس على أن يتبعوا بالعنف خطة متصورة سلفًا. ويبدو ذلك واضحًا بدرجة كافية لنا الآن. غير أنه إذا سلمنا بالميل العام لعصر التنوير إلى استخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة، وأطروحة مشكوك فيها، فإن وجهة نظر هردر لم تكن بديهية على الإطلاق فى الوقت الذى طرحها فيها.

انتقل هردر فى عام ١٧٧٦ من "بوكبورج" إلى "فيمار" حيث عُين هناك مشرفًا عامًا أو رئيسًا للكهنوت اللوثرى. وفى عام ١٧٧٨ نشر مقالاً عنوانه "عن معرفة النفس الإنسانية وإحساسها"، يعبّر فيه عن رأيه أنه ليست هناك سيكولوجيا ممكنة ما لم تكن فسيولوجيا فى كل خطوة. وهذا القول هو سلوكى بصورة ملحوظة، على الرغم من أن هردر يسلّم بقوة حيوية فى الفسيولوجيا. كما كتب هردر فى موضوعات أدبية بعمق، مثل الأناشيد الشعبية ومغزاها الثقافى، وفى مسائل لاهوتية، وأسفار معينة فى الكتاب المقدس، وفى روح الشعر العبرى. بيد أن العمل الشهير لهذه الفترة هو كتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية"، الذى ظهر فى أربعة أجزاء من عام ١٧٨٤ حتى عام ١٧٩١، وتوقف إنتاج العمل بسبب رحلته إلى إيطاليا (عام ١٧٨٨ – ١٧٨٩). ولم يُكتب الجزء الخامس الذى كان مخططًا لكتابته. ولما كنت أقترح مناقشة هذا الكتاب فى فصل لاحق، عندما أعالج بزوغ فلسفة التاريخ بصفة خاصة، فإننى لن أقول شيئًا عن مضامينه هنا.

وفى الفترة من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٧٩٧ ظهر كتاب هردر "رسائل من أجل تطوير البشرية"، الذى يعالج مجموعة مختلفة ومتنوعة من الموضوعات. وسأذكر فيما بعد رأيًا أو رأيين عبّر عنهما فى كتابه "رسائل من أجل تطوير البشرية" لهما صلة بكتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية". والنظرية العامة للعمل هى أن "البشرية"، الشخصية المثالية لجنسنا، مفطورة فينا كإمكان أو استعداد فطرى، ولا بد من تطويرها عن طريق تربية ذات أثر فعال فى تكوين الإنسان. وهدف العلم، والفن، وجميع المؤسسات الإنسانية الأخرى، هو "أنسنة" الإنسان، أعنى تطوير كمال البشرية. ويثير هردر اعتراضًا هو أن هذا التطوير سيؤدى إلى إيجاد إنسان أسمى، أو موجود يكون خارج النوع البشرى، بيد أنه يواجه هذا الاعتراض بالقول إن الإنسان الكامل لن يكون إنسانًا أسمى، وإنما ببساطة تحقق "البشرية". وربما نلاحظ أن المثل التربوية عند هردر ليست محصورة ببساطة فى النظرية والكتابة؛ لأنه آلى على نفسه أن يخطط، بالفعل، بقدر ما يستطيع، لإصلاح التعليم فى دوقية "فيمار".

نشر هردر فى سنواته الأخيرة عددًا من الكتابات اللاهوتية، وبصفة خاصة "كتابات مسيحية" (فى عام ١٧٩٤ – ١٧٩٨)، التى هى، بوجه عام، عقلية بصورة تثير الإعجاب والدهشة، وأكثر مما يتوقع المرء من رجل من رجال عصر التنوير وليس صديقًا من أصدقاء هامان. كما أنه كتب معارضًا فلسفة كانط النقدية، التى كان يستهجنها بشدة. وفى عام ١٧٩٩ نشر كتابًا عنوانه "ما وراء نقد العقل الخالص"، قدَّم فيه عمل كانط على أنه تلاعب بالألفاظ، وعلى أنه فظاعة لغوية، ويتضمن تخليدًا لعنوان خاطئ لفرع من فروع السيكولوجيا. ويجب ألا يؤخذ هذا ليعنى أن نقد هردر يتكون من سباب ليس عقلانيًا؛ فهو على العكس يتكون من فحص محكم لنظريات كانط. فهو يؤكد، مثلاً، عكس النظرية الكانطية، أن القضايا الرياضية تأليفية، أى إنها "هى هى"، أعنى أنها تكون ما يسميه فتجنشتين "تحصيل حاصل". كما يرفض هردر وجهة نظر كانط عن المكان والزمان. فعالم الهندسة لا يحلل الصورة القبلية للمكان؛ لأنه لا وجود لمثل هذه الصورة. وحتى إذا لم يفسر هردر بوضوح ما يحلله عالم الهندسة، فإنه يبدو أن ما يحلله هو مضامين بديهياته ومسلماته الأساسية. غير أن تفسير هردر للرياضيات هو ليس سوى مثال معين لنقده لكانط. إن خط تفكيره الرئيسى هو أن مشروع كانط كله متصور تصورًا خاطئًا. فحتى إذا كانت هناك ملكة منفصلة تُسمى "العقل" فإن الحديث عن "نقدها" يخرج عن النظام. إنه يجب علينا بالأحرى أن نبدأ باللغة؛ لأن الاستدلال لا يُعبَّر عنه باللغة فحسب، بل إنه لا ينفصل عنها أيضًا، على الرغم من إنه لا يلازم كل استخدامات اللغة. إن التفكير، كما يرى هردر، هو كلام داخلى، فى حين أن الكلام بالمعنى العادى هو كلام بصوت جهور، أو التفكير بصوت جهور، كما تشاء. ليس هناك "عقل" من حيث إنه كيان، وهناك عملية فقط، أو نشاط للإنسان من حيث إنه شخصية كلية، واللغة هى أداة ضرورية لهذه العملية، فهى تنشأ معها. إن كتاب "نقد العقل الخالص" يقوم، بالفعل، كما يرى هردر، على سيكولوجيا خاطئة.

وفى عام ١٨٠٠ نشر هردر كتابًا عنوانه "كاليجون Kalligone" وهو نقد لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم". وفى رأيه أن كانط لم يفهم الإستاطيقا فهمًا حقيقيًا. ولم يكتب هردر نقدًا للكتاب الثانى "نقد العقل العملى"، غير أن ذلك لا يرجع إلى أنه يتفق معه. فقد كان ينوى أن يهاجمه، بيد أنه تراجع عن الفكرة؛ لأنه نُصح ألا يقوم بذلك، ولأنه، من جهة أخرى، انشغل بعمل آخر، وهذا السبب هو الأكثر احتمالاً. ولذلك فإنه تعهد بأن يحرر دورية أدبية جديدة عنوانها "أدراستيا" (عام ١٨٠٠ – ١٨٠٤)، وكان المساهم الرئيسى فيها، فى صورة مقالات، وصنوف من الدراما الشعرية(١). وقد تضمن المجلد الخامس من الدورية حلقات من الترجمة الألمانية لكتاب هردر "رومانسيات السيد".

توفى هردر فى "فيمار" فى الثامن عشر من شهر ديسمبر عام ١٨٠٣. ويتضح من التفسير السابق لحياته ونشاطه أنه رجل ذو اهتمامات كثيرة، وعلى الرغم من أنه لم يكن فيلسوفًا نسقيًا، فإنه كان كاتبًا غزيرًا له تأثير عظيم فى الحياة الألمانية والفكر الألمانى. لقد سُمى بمعلم العاصفة والاندفاع، وهى حركة فى الأدب الألمانى، بيد أنه أثر، بالتأكيد، فى الحركة الرومانسية التى جاءت فيما بعد عن طريق إصراره على أهمية الأناشيد الشعبية، وعن طريق فكرته عن الدور الأكثر أهمية للغة فى الثقافة وتطوير الوعى الإستاطيقى، وعن طريق فكرته عن التاريخ من حيث إنه تجلٍ إلهى، وعن طريق دفاعه عن إسبينوزا فى الجدال الذى دار حول مذهب وحدة الوجود. ويدين كل من "أوجست فيلهم شليجل A.W. Schlegel" (١٧٦٧ – ١٨٤٥) و "فردريك شليجل F. Schlegel" (١٧٧٢ – ١٨٢٩) لـ "هردر". وعلى أية حال، إن هردر الشاب، الثائر ضد النزعة العقلية فى عصر التنوير، هو الذى أثر فى الحركة الرومانسية إلى حد كبير، كما يرى مؤرخو الأدب الألمانى. ولم يستطع هردر، فى

---

(١) ظهر المجلد الخامس، المؤرخ بعام ١٨٠٣، فى عام ١٨٠٤ بعد وفاة هردر. كما نُشر المجلد السادس (عام ١٨٠٤) غُفلاً (المؤلف).

سنواته الأخيرة، أن ينافس تأثير جوته في ميدان الأدب، ذلك التأثير الذى شعر بـــه لا محالة حتى أولئك الذين اختلفوا معه [١].

٣ – لقد أشرنا من قبل إلى "ياكوبى" عندما كنا نتحدث عن الجدال الذى دار حول مذهب وحدة الوجود. لقد كان "فردريش هينرش ياكوبى" F.H. Jacobi (١٧٤٣ – ١٨١٩)، الذى أصبح رئيسًا لأكاديميـــة العلـــوم، فيلـــسوفًا للإيمان. إذ شدد على واقعة تقول إن هدفه ليس إقامة مـــذهب أكـــاديمى من مذاهب الفلسفة على الإطلاق، فكتاباته هى، على العكس، تعبير عـــن حياته الداخلية والتجربة الباطنية، وهى مفروضة منـــه، إن جـــاز هـــذا التعبير، عن طريق قوة عليا لا تقاوم.

قام ياكوبى بدراسة عن إسبينوزا، وفلسفة إسبينوزا هى، فى رأيـــه، النـــسق المنطقى الوحيد؛ لأن العقل البشرى لا يستطيع أن ينتقل، فى عملية البرهنة علـــى الحقائق، من المشروط إلى المشروط: إنه لا يستطيع أن يتجاوز المـــشروط إلـــى ألوهية مفارقة. ومن ثم، لا بد أن تؤدى كل البراهين الميتافيزيقية على علّة قصوى للوجود إلى واحدية؛ أى إلى تصور نسق – للعالم، يكافئ، كما يؤكد يـــاكوبى فـــى مناظرته مع مندلسون، الإلحاد. بيد أن هذا لا يعنى أنه يجب قبول مذهب إسبينوزا. فعلى العكس، لا بد من رفضه باسم الإيمان، الذى هو من شأن القلب، وليس مـــن شأن العقل التأمل النظرى.

ونتيجة هذا الموقف هى، بالتأكيد، الفصل التام بين الفلسفة من جهة ومجـــال الإيمان من جهة أخرى. إن محاولة البرهنة على وجود الله تكافئ المحاولة لرد الله إلى موجود مشروط. ولا بد أن تؤدى الميتافيزيقا النظرية التأملية، علـــى المـــدى

---

(١) أصبح هردر فى سنواته الأخيرة غريبًا عن جوته، الذى وجد هردر متأثرًا بروح التنـــاقض المتجهمـــة. ولم يولع جوته الممثل العظيم للمذهب الكلاسيكى الألمانى بـ « هردر » على الإطـــلاق، كمـــا يـــرى شيلر، وامتعض، من حيث إنه كان معجبًا بكانط، بهجوم هردر على الفلسفة النقدية، ذلك الهجوم الـــذى لم يكن لائقًا، وساعد على عزل هردر (المؤلف).

البعيد، إلى الإلحاد. ومن الأفضل أن نتعرف خدمات هيوم فى بيان مزاعم الميتافيزيقا، شريطة أن ننسب صحة كاملة إلى الإيمان. وكما أننا لا نبرهن على وجود العالم الخارجى، ولكننا نستمتع بحدس مباشر فى الإدراك الحسى لوجود الموضوعات الحسية، فإنه يكون لدينا (أو يمكن أن يكون لدينا) حدس مباشر لحقيقة تفوق ما هو حسى، نسميها "الإيمان". وقد تحدث ياكوبى فى كتاباته المتأخرة عن العقل الأسمى (العقل من حيث إنه يتميز عن الفهم)، الذى نعى عن طريقه حقيقة تفوق ما هو حسى بصورة مباشرة. وإذا أنكر المرء وجود الله، فإننا لا نستطيع أن نبرهن على هذا الوجود له، بيد أنه يعزل نفسه عن المجال الكلى للوجود الإنسانى عندما ينكر وجود الله، أو أن إنكاره هو، بالأحرى، نتيجة تجاهله التام لكل شىء سوى إدراكنا للعالم المادى ومعرفتنا بالعلاقات بين أشياء متناهية. إن النور يأتى إلينا من مجال الحقيقة التى تفوق ما هو حسى، غير أنه حالما نحاول أن نفهم هذا النور بالعقل الاستدلالى ونفهم ما يجعله مرئيًا للعقل الأسمى أو الحدسى، فإن النور يضمحل ويتلاشى.

يتفق ياكوبى مع كانط إلى حد ما. ولذلك اعتقد أن مجال المعرفة؛ أعنى مجال المعرفة العلمية أو النظرية، مقيد فى ميدان التجربة الممكنة، حيث تعنى التجربة التجربة الحسية، واتفق مع كانط فى أن العقل لا يستطيع أن يبرهن على حقائق تفوق ما هو حسى. ومن ثم فإنه رحب بالفلسفة النقدية من حيث إنها تفسح مجالاً للإيمان، بيد أنه رفض نظرية كانط عن مسلمات العقل العملى؛ لأن الإيمان بالله، مثلاً، ليس مسلمة عملية، وإنما هو نتيجة للإيمان؛ نتيجة نور داخلى للعقل الأسمى. إن ما ندركه ليس ظواهر يرتبط بعضها ببعض عن طريق صور ذاتية للحدس ومقولات الفهم، بل إنها أشياء حقيقية فى ذاتها. وفضلاً عن ذلك، فإنه يصر على مباشرة الحدس الأخلاقى، أو الحس الأخلاقى من حيث إنه يقابل ما نظر إليه على أنه الصورية الفارغة لنظرية كانط عن الأمر المطلق. وقد يُعترض بالقول إن ياكوبى قد أساء فهم كانط، بيد أن الهدف فى ذكر هذا النقد للفلسفة النقدية هو لفت

الانتباه إلى واقعتين، هما: الأولى أنه قبل هذه الفلسفة، من حيث إنها تتفق مع فكرته عن قصور العقل الاستدلالى، عن أن يتجاوز مجال ما هو محسوس، والثانية أنــه رفضها من حيث إنها تؤكد الوعى المباشر بالله وبالقيم الأخلاقية. كما أنه يجب أن نلاحظ أن مذهب كانط عن الشىء فى ذاته هو شذوذ من وجهة نظر ياكوبى، ليس بمعنى أنه ليست هناك حقائق تجاوز ما هو ظاهرى، وإنما بمعنى أنه لا يمكن تأكيد الأشياء فى ذاتها داخل فلسفة كانط إلا باستخدام المبدأ العلّى، على الــرغم مــن أن هذا المبدأ هو مبدأ مؤسس ذاتيًا كما يرى كانط، ولا يمكن تطبيقه إلا على الظواهر.

٤ – رأينا أن المفكرين الثلاثة كلهم الذين عرضنا لهم فى هــذا الفــصل لا يعارضون النزعة العقلية فى عصر التنوير فحسب، وإنمــا أخــضعوا أيضًا فلسفة كانط النقدية الجديدة للنقد. ومع ذلك، فإنه من فلسفة كــانط نشأت الحركة العظيمة للمذهب المثالى النظرى الألمانى فــى النــصف الأول من القرن التاسع عشر. إن بعض الاعتراضات التى أثاروها ضد كانط شارك فيها المثاليون بالفعل. فاعتراض ياكوبى أن تأكيــد كــانط على الشىء فى ذاته، عندما نأخذه بالإضافة إلى مذهبه عن المقــولات، يضع كانط فى مكانة مستحيلة، أثاره أيضًا فشته. بيد أن خــط التفكيــر الذى يأخذه المذهب المثالى النظرى ليس هو على الإطلاق الخط الــذى استحسنه هامان أو هردر، أو ياكوبى. (اتهم يــاكوبى شــلنج بمحاولــة إخفاء نتائج إسبينوزا فى تفكيره). وبهذا المعنى فإنهم قاوموا تيارًا كــان يتضح أنه قوى للغاية بالنسبة لهم. وفى الوقت نفسه كان لا بد أن تتحــد فكرة هردر عن التاريخ من حيث إنه تربية تقدمية للبشرية ومن حيــث إنه تجلٍ للعناية الإلهية، إلى جانب إصراره على كل عضوى، فى كــل من المجالين الثقافى والسيكولوجى، من حيث إنه ضد تفكيك تحليلى، فى الحركة المثالية، وبصفة خاصة فى مذهب هيجل. وصحيح أن هامــان ناصر أيضًا فكرة التاريخ من حيث إنه نوع من التعليق على اللوجــوس

الإلهى. بيد أن عباراته خفية الدلالة والمعنى حتى إن تأثيرها لم يكن هو تأثير أفكار هردر. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية، فإن هردر لا بد أن يُعد، بالتالى، هو الأكثر أهمية من هامان وياكوبى.

وربما نقول إنه يجب أن ننظر إلى هامان وهردر وياكوبى، ليس ببساطة بالنظر إلى الحركة الفلسفية التى جاءت بعدهم، وإنما بالنظر إليهم فى ذاتهم، مؤكدين أنهم أدوا الوظيفة المفيدة وهى لفت الانتباه إلى جوانب روحية فى الإنسان وتأكيدها، تلك الجوانب التى جنح عصر التنوير إلى إهمالها. وقد يكون ذلك صحيحًا إلى حد كبير. وفى الوقت نفسه لا يعقل أن نتوقع أن العقل الإنسانى يقنع بنوع التفرقة بين الإيمان والفلسفة، تلك التفرقة التى صنعها هامان وياكوبى. فإذا كان الدين، كما يسلّم هردر، جزءًا مكملاً للثقافة الإنسانية، وليس شيئًا يجب أن يتخلص منه الإنسان ويهجره، كما يعتقد بعض رجالات عصر التنوير، فإن الإنسان، فى محاولته أن يفهم تطوره الثقافى الخاص، لابد أن يحاول أن يفهم الدين. وهذا، بالتأكيد، شىء من الأشياء التى حاول هيجل أن يقوم بها. وعندما قام هيجل بذلك فإنه رفع العقل النظرى التأملى فوق مباشرة الإيمان، وهو بهذا قبل موقفًا يناقض موقف هامان وياكوبى، وحث كيركجور على أن يؤكد الإيمان من جديد. إن لدينا، بالتالى، رد فعل هامان وياكوبى ضد المذهب العقلى فى عصر التنوير، ثم، فيما بعد، رد فعل كيركجور ضد شكل المذهب العقلى عند هيجل. ويفترض هذا أن هامان، وياكوبى فى أواخر القرن الثامن عشر(١)، وكيركجور فى القرن التاسع عشر، يمثلون واقعة مهمة، هى دور الإيمان فى الحياة الإنسانية. بيد أن هذا يفترض أيضًا أن جمعًا أكثر رضاء، أعنى أكثر رضاء من الناحية العقلية، بين الإيمان والفلسفة هو أمر ضرورى وأكثر أهمية من أى جمع قدمه أولئك المعارضون للمذهب العقلى الجاف، أو عقل نظرى مزدرى تمامًا.

---

(١) استمر نشاط ياكوبى فى الجزء الأول من القرن التاسع عشر (المؤلف).

الجزء الثالث...

بزوغ فلسفة التاريخ

الفصل الثامن

روسو وفيكو

ملاحظات افتتاحية – اليونان – القديس أوغسطين – بوسويه – فيكو – مونتسكيو.

١ – الشعر، كما يرى أرسطو في كتابه "الشعر"(١)، "هو شيء فلسفي وذو أهمية أعظم من التاريخ؛ لأن عباراته هي عبارات الطبيعة، وليست عبارات الكليات، بينما عبارات التاريخ جزئية"(٢). إن العلم والفلسفة يهتمان بالكلي، بينما التاريخ هو مجال الجزئي والممكن. إن الشعر ليس، بالتأكيد، فلسفة أو علمًا، بيد أنه "فلسفي" أكثر من التاريخ. صحيح أن أرسطو يقول عبارات عامة عن التطور التاريخي، قد تُصنف تحت عنوان فلسفة التاريخ؛ لأنه يتكلم، مثل أفلاطون قبله، في كتابه "الشعر" عن الأنواع المتعددة للثورة التي تحدث في ظل دساتير مختلفة، وعن أسبابها، ووسائل منعها، وعن الميول في أنواع معينة من الدساتير إلى التحول إلى أنواع أخرى؛ بيد أن هذه الملاحظات هي، بوضوح، تأملات عامة في تاريخ النوع الذي يستطيع أن يصنعه المؤرخ نفسه بصورة جيدة تمامًا. وإذا كنا نعني بفلسفة التاريخ نظرة كلية إلى التطور التاريخي تزعم بيان أن هذا التطور، كما يوضحه البحث التاريخي، يتبع نموذجًا عقليًا ويحقق خطة ما، أو يمثل قوانين كلية وضرورية، فإنه

---

(1) 1451 b, 5-8.

(٢) في معنى هذه العبارة، انظر : المجلد الأول، ص ٣٦١ – ٣٦٢.

يصعب القول إن اليونان قدموا فلسفة للتاريخ. لقد كان لديهم، بالتأكيد، مؤرخون مثل «ثيوكيديديس»، غير أن هذه مسألة مختلفة. صحيح أن فكرة التعاقب الدورى فى تاريخ العالم هى فكرة عامة وشائعة تمامًا، ويمكن أن تُسمى هذه النظرية، بالفعل، فلسفة التاريخ. غير أنه يصعب الزعم أن اليونان قدموا هذه النظرية. وإذا ركزنا انتباهنا على التراث الذى هيمن فى مآل الأمر على الفلسفة اليونانية أعنى التراث الأخلاقى، فإننا نجد ميلاً ملحوظًا إلى التقليل من أهمية التطور التاريخى؛ ميلاً يرتبط، بالتأكيد، بإصرار أفلاطون على حقيقة روحية ثابتة من حيث إنها مجال الوجود الحقيقى فى مقابل مجال الصيرورة. ومن المحتمل أن التعبير الأكثر إثارة عن هذا الميل هو التعبير الموجود عند أفلوطين[1]، عندما صوّر الأحداث التاريخية على أنها أحداث كثيرة فى مسرحية لا بد أن تكون مختلفة عن الحياة الداخلية أتم الاختلاف، أعنى العود الروحى للنفس إلى الله. إن أفلوطين لم يسقط التاريخ من قاعدة القانون، من "العناية الإلهية". ولا بد أن تُعد وجهة نظره عن التاريخ الإنسانى فلسفة للتاريخ، من حيث إنها ترتبط برؤية الفلسفة العامة ارتباطًا وثيقًا: إنها جزء من مذهبه، كما أن وجهة نظر الرواقيين عن التاريخ الكونى من حيث إنه سلسلة من الدوريات هى جزء من مذهبهم. بيد أن ميل أفلوطين هو الحط من شأن الأهمية التى يعطيها المؤرخ للأحداث. وعلى أية حال ليست هناك فكرة عن تاريخ إنسانى بوجه عام من حيث إنه تطور نحو هدف يتم بلوغه فى التاريخ وبواسطة التاريخ.

إن فكرة التاريخ من حيث إنها ليست سلسلة من دورات، وإنما من حيث إنها عملية تطور تدريجى نحو هدف بعيد، لا تميز الفكر اليونانى، وإنما تميز الفكر اليهودى والمسيحى. غير أن الارتباط الوثيق بين هذه الفكرة ومذهبى المسيح

---

(1) Enneads, 11. 2.

المنتظر فى اليهودية والتجسيد فى المسيحية، بالإضافة إلى ارتباطها بالمذهب الأخروى اليهودى والمسيحى، يؤدى إلى نظرية عن التطور التاريخى، يتميز بأنه غائى فى طابعه، بمعنى أنه يفترض مذاهب غائية. والمثال الأكثر شهرة لفلسفة مسيحية عن التاريخ هو، بالتأكيد، نظرية القديس أوغسطين، كما يقدمها فى كتابه "مدينة الله"، الذى يلعب فيه تاريخ الشعب اليهودى وأساس الكنيسة المسيحية وتطورها دورًا مهمًا. ولا أريد أن أكرر هنا ما قلته من قبل فى المجلد الثانى من هذا الكتاب "تاريخ الفلسفة"[1] عن فلسفة التاريخ عند القديس أوغسطين. ويكفى أن نلاحظ أنه فكر عن طريق "حكمة مسيحية" بدلاً من أن يفكر عن طريق تمييز نسقى بين اللاهوت والفلسفة. ومن ثم، فإن الواقعة التى تذهب إلى أن وجهة نظره عن التاريخ هى تفسير لاهوتى إلى حد كبير بالرجوع إلى اهتمام عناية الله باليهود كما يتضح ويتجلى فى العهد القديم، وبالرجوع إلى "التجسيد" ومدها، إن جاز هذا التعبير، إلى الكنيسة، جماعة المسيح الصوفية، نقول إن هذه الواقعة لا تتسق مع رؤيته العامة على الإطلاق. وما هو عرضة للخلاف بالفعل، على الأقل من وجهة نظر مسيحية، هو أن تفسيرًا للتاريخ من حيث إنه عملية تطور نحو هدف محدد لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى تفسير لاهوتى، وأن تفسيرًا غير لاهوتى للتاريخ، من حيث إنه يمكن أن يكون صالحًا، يمكن رده إلى نوع الأقوال عن التاريخ الذى يكون المؤرخون أنفسهم جديرين بصنعه. وبمعنى آخر، ما هو عرضة للخلاف، من وجهة نظر مسيحية، هو أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء هكذا مثل فلسفة التاريخ، إذا فُهم هذا اللفظ بأنه يعنى تفسيرًا للتاريخ كله من حيث إنه حركة عاقلة نحو هدف محدد، وإذا افترضنا تمييزًا نسقيًا بين الفلسفة واللاهوت. ومع ذلك، إذا زعمنا أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء هكذا أعنى فلسفة التاريخ بهذا المعنى، فإنه يجب فهم هذا الزعم بوضوح بالرجوع إلى فلسفة صحيحة للتاريخ؛ لأنه يتضح إلى حد كبير أن فلاسفة التاريخ لا يفترضون أن مذاهب لاهوتية وجدت وتوجد. وفلسفة

---

(1) See Vol. II, pp. 85-89.

التاريخ الماركسية هى مَثَل ينطبق على الحالة التى نتحدث عنها. وعلى الرغم من أننا لا نهتم بالماركسية فى هذا المجلد، فإننا نهتم بالانتقال من تفسير لاهوتى للتاريخ إلى تفسير غير لاهوتى.

٢ – قدّم "جاك بوسويه" J.B. Bossuet (١٦٢٧ – ١٧٠٤) – الواعظ الدينى العظيم الذى كان أسقفًا فى "ريجون" فى البداية ثم بعد ذلك فى "مو" – تفسيرًا لاهوتيًا للتاريخ فى كتابه "مقالات عن التاريخ الكلى" (عام ١٦٨١). يؤكد فى تصديره لهذا الكتاب، الذى أهداه إلى "الدوفين" Dauphin[١]، جانبين من التاريخ الكلى، هما : تطور الدين، وتطور الإمبراطوريات؛ لأن "الحكومتين الدينية والسياسية هما المسألتان اللتان تدور حولهما المصالح البشرية"[٢]. فالأمراء يستطيعون عن طريق دراسة التاريخ أن يعوا الوجود الدائم والباقى للدين وأهميته فى أشكاله المتعاقبة، ويعوا أسباب التغيرات السياسية، والانتقال من إمبراطورية إلى أخرى.

إن هذين الموضوعين يمكن أن يعالجهما، بوضوح، مؤرخ غير متدين، بدون أى فروض لاهوتية. بيد أنه كان فى ذهن "بوسويه" فى كتابه "مقالات فى التاريخ الكلى" اعتبارات كلامية؛ ففى الجزء الأول يجمل اثنتى عشرة حقبة، هى : آدم، أو الخلق، ونوح، أو الطوفان، ودعوة إبراهيم، وموسى، أو الشريعة المكتوبة، والاستيلاء على طروادة، وسليمان، أو بناء المعبد، ورميليوس، أو تأسيس روما، وقورش[٣]، أو إرجاع اليهود، وسيبيو[٤]، أو غزو قرطاجة، مولد يسوع المسيح،

---

(١) الدوفين، هو الابن الأكبر لملك فرنسا (ولى العهد) من ١٣٤٩ – ١٨٣٠ (المراجع).

(2) Dessein general.

(٣) قورش، هو ملك فارس، جد قورش الثانى الكبير. أُجبر على القبول بالسيادة الآشورية حوالى عام ٦٤٠، بعد أن غزا الملك آشور بانيبال عيلام واستولى عليها (المترجم).

(٤) سيبيو (١٨٥ – ١٢٩ ق.م) قائد عسكرى رومانى، اشتهر بحملاته العسكرية التى أخضع بها إسبانيا عام ١٥١ ق.م وبتدميره قرطاجة (المترجم).

وقسطنطين أو سلام الكنيسة، وشارلمان[١] أو تأسيس الإمبراطورية الجديدة. وبمعنى آخر، اهتم بوسويه بعلاقات الله الخاصة بالعناية بالشعب المختار، وبامتداد الإمبراطورية الرومانية وذيوعها من حيث إنها إعداد للمسيحية، واهتم بالتجسيد، وبتأسيس الكنيسة والمجتمع المسيحى. ولا تدخل الإمبراطوريات الشرقية فى المشهد إلا من حيث علاقاتها بالشعب اليهودى. وتُهمل كل من الهند والصين. وتشكل نظرية الخلق، والعناية الإلهية، والتجسد إطار خطة المؤلف التاريخية. وتندرج الحقب الاثنتا عشرة تحت "عصور العالم السبعة"، ويدخل ميلاد المسيح فى العصر السابع والأخير.

وفى الجزء الثانى، المخصص لتطور الدين، تهيمن الاعتبارات الكلامية الدفاعية مرة أخرى. فنحن ننتقل من الخلق من عصر آباء التوراة إلى الوحى بالشريعة إلى موسى، ومن عصر الملوك والأنبياء إلى الوحى المسيحى. ويناقش بوسويه بعض الأديان، مثل دين روما ومصر، فضلاً عن اليهودية، والمسيحية، بيد أن ملاحظاته تطابق موضوعه الرئيسى وهو أن المسيحية هى التطور الكامل للدين. "إن هذه الكنيسة، التى تُهاجم باستمرار ولا تُقهر على الإطلاق، هى معجزة دائمة وشهادة مذهلة على ثبات وصايا الله"[٢].

كما تظهر فكرة العناية الإلهية فى الجزء الثالث من كتاب "مقالات عن التاريخ الكلى"، الذى يعالج مصير الإمبراطوريات. ويخبرنا، من ثم، بأن "هذه الإمبراطوريات ترتبط، فى أغلب الأحوال، بتاريخ شعب الله بصورة ضرورية"[٣]. لقد استخدم الله الآشوريين والبابليين لمعاقبة اليهود، واستخدم الفرس ليعيدوهم إلى أرضهم، واستخدم الإسكندر وأتباعه لحمايتهم، واستخدم الرومان لتأكيد حريتهم ضد

---

(١) شارلمان، أو شارل الأول (٧٤٢ – ٨١٤)، ابن الملك بيبن القصير ملك الفرنجة أو الفرانكيين (٧٦٨ – ٨١٤)، وإمبراطور الغرب (٨٠٠ – ٨١٤)، وسع رقعة الدولة الفرانكية، تحالف مع الكرسى البابوى ضد بيزنطة فَتَوّجهُ البابا ليو الثالث إمبراطورًا (المترجم).

(2) Discoures, Part II, 13.

(3) Ibid, Part III, 1.

ملوك سوريا. وعندما نبذ اليهود المسيح، استخدم الله نفس هؤلاء الرومان لمعاقبتهم، على الرغم من أن الرومان لم يفهموا مغزى تدمير "أورشليم". ولم يحصر بوسويه نفسه، بالتأكيد، فى هذه الأقوال العامة والمألوفة. فهو يناقش الأسباب الخاصة لسقوط عدد من الإمبراطوريات والدول ابتداء من مصر حتى روما، ويحاول أن يستخلص دروسًا لـ "الدوفان"[١] من هذه المناقشات. ونتيجته النهائية هى أنه لا يستطيع أحد أن يحكم مجرى التاريخ وفقًا لخططه وأمنياته الخاصة. فقد يرغب أمير من الأمراء فى أن ينتج معلولاً (نتيجة) عن طريق أفعاله، وينتج معلولاً (نتيجة) آخر. "ولا توجد قوة إنسانية لا تخدم، رغمًا عنها، خططًا أخرى سوى خططها هى : فالله هو وحده الذى يعرف كيف يرد الكل إلى إرادته. وهذا هو السبب فى أن كل شىء مدهش إذا لم ننظر إلا إلى أسباب معينة، ومع ذلك فإن كل شىء يسير وفقًا لتطور منظم[٢]. وبمعنى آخر، التغيرات التاريخية لها أسبابها الخاصة، والطريقة التى تعمل بها هذه الأسباب لا يتنبأ بها الناس ولا يريدونها. بيد أنه فى الوقت ذاته تتحقق العناية الإلهية فى عمليات هذه الأسباب الخاصة وبواسطتها.

ومن ثم قد يقول المرء إنه يوجد مستويان تاريخيان عند بوسويه؛ فهناك مستوى الأسباب الخاصة التى يهتم بها المؤرخ. إذ يستطيع المؤرخ أن يحدد، مثلاً، العلل الخاصة التى تساهم فى سقوط الإمبراطورية البابولونية، أو الإمبراطورية الرومانية. غير أن هناك أيضًا مستوى التفسير اللاهوتى، الذى بناء عليه تتحقق العناية الإلهية فى أحداث تاريخية وبواسطتها. ولكننا مقيدون فى معرفتنا بكيف تتحقق العناية الإلهية فى علّة التاريخ. وهذا هو، بوضوح، أحد الأسباب التى جعلت بوسويه يسهب فى بيان علاقة مصر، وآشور، وبابليون، وفارس بالشعب اليهودى؛ لأنه يستطيع هنا أن يلجأ إلى العهد القديم.

---

(١) الدوفان، لقب ولى عهد ملوك فرنسا حتى عام ١٨٣٠ (المترجم).

(2) Discoures, Part III, 7.

وهكذا أحيا بوسويه فى القرن السابع عشر محاولة القديس أوغسطين فى تطوير فلسفة التاريخ. غير أن قدرتنا على تطوير هذا النوع من فلسفة التاريخ؛ أعنى عن طريق فكرة العناية الإلهية هى محدودة ومقيدة للغاية، كما نلاحظ، وكما يعى بوسويه بدون شك. وربما تكون الأهمية الأساسية لكتابه "مقالات عن التاريخ الكلى" هى أنه ساعد على توجيه الانتباه إلى تاريخ إنسانى من حيث إنه موضوع للتأمل الفلسفى.

٣ - وثمة عَلَمٌ أكثر أهمية فى بزوغ فلسفة التاريخ هو "جيان باتيستا فيكو" Gian Battista Vico (١٦٨٨ - ١٧٤٤)، واحد من أعظم الفلاسفة الإيطاليين. أُنجز أثناء حياته قدر معقول من الأبحاث التاريخية. وقد حث عصر الإصلاح وعصر معارضة الإصلاح على هذا العمل، وأعطت نشأة الدول القومية والمصالح الخاصة بالأسر الحاكمة قوة دافعة أخرى، كما يرى المؤرخون، ومن ثم اهتم ليبنتس بكتابة تاريخ "آل برونشفيك"، أما فى إيطاليا فقد كُلِف "موراتورى" Muratori، الذى كان أمين مكتبة "دوق مودينا" فى النصف الأول من القرن الثامن عشر، من قِبَل راعيه أن يعد تاريخاً لـ "آل إسته"(١). بيد أن البحث التاريخى، وجمع المادة لكتابة التاريخ ليسا هما نفس الشيء مثل التأريخ الرسمى، والتأريخ الرسمى وكتابة التاريخ ليسا هما نفس الشيء مثل نظرية عن فلسفة التاريخ. وبالنسبة لفلسفة التاريخ يجب علينا أن نتجه إلى فيكو.

فى عام ١٦٩٩ أصبح فيكو أستاذاً للبلاغة فى جامعة "نابلى"، وهى وظيفة تقلدها حتى عام ١٧٤١(٢). وبهذه المقدرة ألقى عدداً من المحاضرات الافتتاحية. بينت المحاضرات الأولى أثر المذهب الديكارتى (الديكارتية)، غير أنه فى عام ١٧٠٨ قبل موقفاً مختلفاً. فالمحدثون، كما يقول، أدخلوا صنوفاً من التطوير فى

---

(١) عمل "موراتورى العظيم" هو : The Rerum Italicarum Scriptores (المؤلف).

(٢) فى عام ١٧٢٣ نافس فيكو من أجل كرسى القانون المدنى، غير أنه فشل فى الحصول عليه (المؤلف).

علوم معينة، وهى العلوم الفيزيائية، غير أنهم حطوا من شأن فروع الدراسة التى يعتمد موضوعها على الإرادة الإنسانية، ولا يمكن دراستها بنفس المنهج كالرياضيات مثلاً. وتشمل هذه العلوم الشعر، والتاريخ، واللغة، والسياسة، والتشريع. وفضلاً عن ذلك، حاول المحدثون أن يمدوا تطبيق المنهج الرياضى البرهانى على علوم حيث لا يمكن أن تنتج سوى برهان ظاهرى.

وطوّر فيكو وجهة النظر هذه بصورة أكثر كمالاً فى كتابه "حكمة الإيطاليين القديمة" (عام ١٧١٠). ويهاجم فيكو فى هذا العمل فلسفة ديكارت. فمن جهة، لا يمكن أن يخدم مبدأ ديكارت "أنا أفكر، أنا موجود" إلا من حيث إنه دحض كاف للمذهب الشكى، أو من حيث إنه أساس لمعرفة علمية؛ لأن اليقين بأن المرء يفكر ينتمى إلى أساس وعى غير مترو، ولا ينتمى إلى مستوى العلم. ومن جهة ثانية، لا يخدم وضوح الفكرة وتميزها من حيث إنه معيار للحقيقة. وقد يبدو أنه يخدم بوصفه معيارًا للحقيقة فى الرياضيات. غير أنه يمكن تطبيقه فى الهندسة، مثلاً؛ لأن الهندسة علم تركيبى، يبنى فيه العقل، أو يصنع، كياناته الخاصة. والكيانات الرياضية ليست حقائق واقعية بالمعنى الذى تكون به موضوعات العلوم الطبيعية حقائق واقعية؛ فهى اختلاقات يصنعها الإنسان. إنها واضحة ومتميزة بالفعل؛ لكنها تكون كذلك؛ لأن العقل نفسه هو الذى ألّفها. ومن ثم فإن تأليف الموضوع أساسى أكثر من الوضوح والتميز، وهو يمدنا بمعيار الحقيقة. "إن قاعدة الحقيقة ومعيارها هى التى يجب أن تصنعه"[١]. بيد أن تأليف الموضوع لا يعنى بدقة نفس الشىء فى الفيزياء، مثلاً، مثلما يكون فى الهندسة البحتة. فالموضوعات فى الهندسة البحتة كيانات غير حقيقية؛ إنها اختلاقات ذهنية، أما فى الفيزياء فإنها ليست كذلك. إن تأليف الموضوع فى الفيزياء يعنى استخدام المنهج التجريبى. إن الأشياء التى نستطيع أن نبرهن عليها فى الفيزياء هى تلك الأشياء التى نستطيع أن نقوم بشىء يشبهها. وأفكار الأشياء الطبيعية الأكثر وضوحًا هى الأفكار التى نستطيع تدعيمها بالتجارب التى تحاكى الطبيعة.

---

(1) Opere, I, 136, Bari, 1929.

إن المبدأ الذى يؤكد إن الصدق هو الفعل، أعنى أن معيار الحقيقة هو أنه يجب صنعها، لا يؤدى، بالتالى، إلى النتيجة التى تقول إنه يمكن تطبيق المنهج الهندسى فى جميع العلوم. ويجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن العقل يخلق موضوعات فيزيائية بنفس الطريقة التى يخلق بها كيانات رياضية. ويجب ألا نفسر فيكو على أنه يسلّم بأن الأشياء هى اختلاقات ذهنية، أو مجرد أفكار؛ إذ إن صنع أو تأليف الموضوع يجب أن يُفهم بمعنى معرفى، وليس بمعنى وجودى. فعندما يخلق العقل بناء الموضوع من جديد من عناصره، فإنه يبلغ يقيناً عن الحقيقة فى الفعل الخالص للخلق من جديد. وبهذا المعنى تتوحد المعرفة والصنع، وتصبح كلمتا الصدق والفعل كلمة واحدة هى الله، الذى يخلق كل الأشياء، والذى يعرف بالضرورة جميع الأشياء بوضوح. ولا توجد مماثلة دقيقة لهذه الحقيقة إلا فى المعرفة الرياضية الإنسانية، حيث تكون الموضوعات أو الكيانات اختلاقات عقلية. إننا لا نخلق الطبيعة فى النظام الوجودى. وفى الوقت نفسه لا تكون لدينا معرفة علمية بالطبيعة إلا من حيث إننا نصنع بناء الموضوع فى النظام المعرفى من جديد. ولا نستطيع أن نعرف أننا نفعل ذلك بصورة صحيحة دون مساعدة المنهج التجريبى. ولا يستطيع الاستنباط من مفاهيم مجردة خالصة نخلقها نحن أن يكفل معرفة بطبيعة موجودة، مهما كانت هذه المفاهيم واضحة ومتميزة.

ولا تُطبق هذه الأفكار على التاريخ فى كتاب "حكمة الإيطاليين القديمة"، غير أنه من اليسير أن نستبق الخط العام الذى يأخذه تفكير فيكو. إن التاريخ الإنسانى من صنع الإنسان، ومن ثم يمكن فهمه عن طريق الإنسان. ومبادئ العلم التاريخى لا بد أن توجد فى تعديلات العقل الإنسانى، أى فى طبيعة الإنسان. حقاً، إن التاريخ يصلح للبحث العلمى والتأمل بسهولة أكثر من الطبيعة الفيزيائية؛ فالطبيعة من صنع الله وحده، وليست من صنع الإنسان، ولذلك فإن لدى الله وحده معرفة كاملة وكافية بالطبيعة. أما المجتمع الإنسانى، والقوانين الإنسانية، واللغة، والأدب، فهى جميعها من صنع الإنسان. ولذلك يستطيع الإنسان أن يفهمها بالفعل

ويفهم مبادئ تطورها. إن لدينا هنا موقفًا يختلف عن موقف ديكارت تمامًا. فالعلوم التى قلل ديكارت من شأنها لصالح العلم الفيزيائى لها مكانة أسمى من العلوم السابقة.

ناقش فيكو مبادئ هذا العلم الجديد فى كتابه العظيم "مبادئ علم جديد عن الطبيعة العامة للأمم" (عام ١٧٢٥، والطبعة الثانية عام ١٧٣٠، والطبعة الثالثة عام ١٧٤٤). ويرى فيكو فى سيرة حياته أنه حتى تاريخ معين كان معجبًا بشخصين يفوقان الجميع وهما أفلاطون وتاستيوس[١]. "لأن تاستيوس درس الإنسان كما هو بعقل ميتافيزيقى ليس له نظير، ودرسه أفلاطون كما ينبغى أن يكون"[٢] ونستطيع أن نربط بإعجابه بهذين الشخصين هدفه فى كتابه "علم جديد" وهو تحديد قانون التاريخ الكلى والأزلى، والطرق التى يتحقق بها هذا القانون الأزلى فى تاريخ الشعوب الفردية. إن "حكمة" أفلاطون "الخفية" لابد أن ترتبط "بحكمة" تاستيوس "العامة". غير أن فيكو يضيف اسمين من أسماء الأشخاص الآخرين الذين يدين لهم بصفة خاصة، أولهما "فرنسيس بيكون" الذى تلقى منه كتابيه "فى كرامة العلوم" و"الأورجانون الجديد" دافعًا قويًا فى تطوير علمه الجديد. (وربما يكون عنوان كتابه علم جديد قد أوحى به كتاب بيكون الأورجانون الجديد). والاسم الثانى هو "جرتيوس". لقد رأى بيكون أن مجمل المعرفة كما هو موجود فى عصره لا يزال فى حاجة إلى تكملة وتعديل، ولكن من حيث إننا نهتم بالقانون، فإنه لم ينجح فى بيان القوانين التى تحكم التاريخ البشرى. ومع ذلك فإن "جرتيوس" ضم الفلسفة كلها وعلم اللغة، بما فى ذلك جزئ علم اللغة، وهما تاريخ الوقائع والأحداث، الخرافية والحقيقية، من جهة، وتاريخ اللغات الثلاث من جهة أخرى، وهى العبرية،

---

(١) تاستيوس، كورنيليوس (٥٦ - ١٢٠ م) مؤرخ رومانى، عدّه البعض أعظم المؤرخين الرومان. عمل قنصلاً عام ٩٧ وكان خطيبًا مفوهًا. من أشهر أعماله "الحوليات" وقد أرخ فيها للإمبراطورية الرومانية من عام ١٤ م إلى عام ٦٨ م (المترجم).

(٢) ترجم M. H. Fissh و T. G. Bergin كتاب "سيرة حياة فيكو"، كورنل، ١٩٤٤. ص ١٣٨ (المؤلف).

واليونانية، واللاتينية، أعنى لغات العصور القديمة التى وصلت إلينا عن طريق الديانة المسيحية[1]، نقول ضم الفلسفة كلها وعلم اللغة فى مذهب من قانون كلى. لقد أراد فيكو أن يواصل عمل جرتيوس. ونستطيع أن نربط بقراءته فلاسفة القانون الطبيعى، مثل جرتيوس وبافندروف (وقد نضيف هوبز) صياغته لمشكلة التاريخ بوصفها مشكلة تخص أصول الحضارة إلى حد كبير. وهذا موضوع يعطى له اهتمامًا خاصًا فى كتابه "علم جديد".

لم يرد فيكو أن يبدأ بإنسان هوبز "الفاسق والمتوحش"، ولا بإنسان جرتيوس "المنعزل، والضعيف"، ولا بإنسان بافندروف "الهائم على وجهه والذى قُذف به فى العالم بدون عناية إلهية أو عون إلهى"، كما يعبّر عن المسألة فى بداية الكتاب الأول من الطبعة الأولى لكتابه "علم جديد". أعنى أنه لم يرد أن يقوم ببداية مطلقة بأناس فى هذه الحالات؛ لأن النشأة لا تفترض أن آدم كان، فى الأصل، فى حالة الطبيعة التى وصفها هوبز مثلاً. ولذا يسلّم فيكو بفترة من الزمن لتوحش الإنسان لكى يأخذ مكانًا بين الأجناس الأممية، إن جاز هذا التعبير. ثم تنشأ المشكلة وهى كيف تطورت الحضارة.

يفترض فيكو أن البدايات الأولى للحضارة أتت مع المساكن الحضرية المستقرة. لقد دفع رعد السماء وبرقها الرجال، وأيضًا النساء، إلى الملجأ أو إلى الكهوف. وقد جعلت هذه المساكن البدائية نشأة المرحلة الأولى للحضارة ممكنة، "مرحلة الآلهة"، أو "مرحلة الأسر"، عندما كان رب الأسرة ملكًا، وكاهنًا، وحكمًا، وقاضيًا أخلاقيًا. ولهذه المرحلة من مراحل الحضارة ثلاثة مبادئ هى : الدين، والزواج، ودفن الميت.

ومع ذلك، كانت صنوف التوتر والتفاوت قائمة باستمرار فى هذه المرحلة البدائية للحضارة. فلقد كان من بين المتشردين، مثلاً، أولئك الذين لم ينضموا فى

---

(1) Autobiography, p. 155.

أسر مستقرة تعبد آلهة وتفلح الأرض بصورة مشاعة ومشتركة، نقول كان من بين هؤلاء أقوياء، وآخرون ضعفاء. ويستطيع المرء أن يصوّر الضعفاء الذين لجأوا إلى أسر مستقرة بأنهم تابعون أو أرقاء، لكى يحموا أنفسهم من أقرانهم الأقوياء والأكثر عنفًا. وهكذا نستطيع أن نتصور أرباب الأسر متحدين مع بعضهم ضد الأرقاء. أعنى أنه تكوَّنت نظمًا خاصة بالعامة والشرفاء بالتدريج، وهكذا نشأت "الدول البطولية"، التى انتمى فيها القضاة إلى نظام خاص بالشرفاء. وهذه هى المرحلة الثانية فى تطور الحضارة؛ وهى "عصر الأبطال".

بيد أن هذه المرحلة لم تكن مستقرة. فقد أراد الشرفاء، أو النبلاء، بصورة طبيعية، أن يحافظوا على بناء المجتمع من حيث هو كذلك؛ لأنهم أرادوا أن يجعلوا مكانتهم ومزاياهم مصونة. غير أن الشرفاء أرادوا أن يغيروا بناء المجتمع. وقد نجحوا بمرور الزمن فى أن يظفروا بنصيب فى مزية إثر أخرى، ابتداء من اعتراف قانونى بزواجهم إلى المواطنة وأهليتهم للوظيفة. وهكذا أفسح عصر الأبطال مكانًا "لعصر البشر" بالتدريج، الذى يتصف بالجمهوريات الديمقراطية. إنه عصر البشر؛ لأنه تم الاعتراف بكرامة الإنسان من حيث إنه إنسان؛ أعنى من حيث إنه موجود عاقل.

ومع ذلك، فإن هذه المرحلة الثالثة فى تطور الحضارة حملت بداخلها بذور انحطاطها وفسادها. فالدين، الذى كان موجودًا منذ البداية، والذى كان عاملاً مهمًا للغاية فى ارتقاء الإنسان إلى حالة متحضرة، مال، بازدهار العقلانية، إلى أن يفسح المجال للفلسفة، وللمذهب العقلى العقيم. وأدت المساواة إلى انهيار فى الروح العامة، وإلى نمو الفسق والفجور. لقد أصبحت القوانين، بالتأكيد، أكثر إنسانية، وزاد التسامح، بيد أن التدهور والاضمحلال لازم عملية أنسنة الإنسان هذه، حتى تفكك المجتمع من الداخل فى النهاية، أو الاستسلام لهجوم خارجى. وقد أدى ذلك، كما هى الحال عند نهاية الإمبراطورية الرومانية، إلى عودة إلى الهمجية والفوضى.

وبعد أن تكتمل الدورة تبدأ دورة جديدة، وهكذا بشّر ظهور المسيحية فى الغرب بعهد جديد للآلهة. ومثلت العصور الوسطى عصر الأبطال فى الدورة الجديدة. وكان القرن السابع عشر، قرن الفلسفات، حقبة البشرية المتجددة. إننا نجد دورات فى تاريخ الشعوب الفردية، ودوراتها الجزئية هى تحقق قانون كلى. غير أنه يجب ألا يُساء فهم نظرية الدورات هذه، التى اعتقد فيكو أنها مؤكدة استقرائيًا. ولا يعنى فيكو أن الأحداث التاريخية محددة، أو أنها مجموعة متشابهة بدقة من أحداث معينة تحدث فى كل دورة. ولا يعنى أن المسيحية، مثلاً، هى ظاهرة دينية مؤقتة لها قيمة نسبية لدورة معينة، حتى إنها لا بد أن تفسح المجال لديانة أخرى فى المستقبل. إن ما يحدث من جديد ليس الواقعة التاريخية الجزئية أو الأحداث الجزئية، وإنما بالأحرى الإطار العام الذى تحدث فيه الأحداث. أو، بطريقة أفضل، إن دورة العقليات هى التى تحدث من جديد. وهكذا نجحت العقلية البدائية بالتدريج، المعبر عنها بلغة الإحساس، والخيال، والعاطفة، عن طريق ظهور العقلية التأملية. وقد انفصلت هذه العقلية التأملية عن طبقات الطبيعة الإنسانية، إن جاز هذا التعبير، ومالت إلى أن تتطور إلى النقد المفتت للعقل الشكى. إن انحلال المجتمع لا يتوقف حتى يستعيد الإنسان العقلية البدائية التلقائية التى تجلب معها اتصال متجدد بالله، أعنى تجديدًا للدين. فالحضارة "تبدأ، فى كل حالة، بالدين وتكملها العلوم، والنظم، والفنون"(١). إن هناك دورة لعقليات؛ دورة لأشكال التطور التاريخى، وليست هناك دورة لمضامين الوقائع التاريخية الجزئية، والأحداث. ولا تستدعى فكرة فيكو، بالفعل، النظريات اليونانية عن العود الدورى، بيد أنه لم تكن لديه النية لأن يؤكد نظرية وهمية عن التكرار الضرورى لأحداث جزئية مشابهة. ولا تعوق نظريته عن الدورات كل تقدم. إن المسيحية، مثلاً، قد تناظر فى دورة جديدة ما يسميه فيكو "الديانة المخيفة" لعصر الآلهة الأول، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن المسيحية تفوقها.

---

(1) Opere, III, 5.

إنه لخطأ جسيم أن نعتقد أن فيكو لم يقدم شيئًا آخر فى فلسفته عن التاريخ سوى نظرية الدورات. فهناك الكثير الذى يمكن أن يضاف إليها عبر خريطة منظمة لتطور كل شعب أو كل أمة. فبادئ ذى بدء نستطيع أن نجد فى عمله رد شديد سليم على المذهب العقلى بمعنى التفسير العقلى المفرط للإنسان وتاريخه. فلم يستطع الفلاسفة، كما يقول فيكو، أن يكوّنوا لأنفسهم فكرة عن أصول المجتمع؛ لأنهم جنحوا باستمرار إلى أن يجدوا فى الماضى طرقهم الخاصة بالنظر إلى الأشياء، وأن يعقّلنوا ما هو ليس من عمل العقل بالمعنى الذى يعطونه لهذه الكلمة. وهكذا صوّر لنا فلاسفة القانون الطبيعى البشر فى حالة الطبيعة بأنهم يبرمون عقدًا أو تعهدًا يؤدى إلى المجتمع. بيد أن أصول المجتمع لا يمكن أن تكون من هذا النوع؛ إذ إن العامل الذى دفع المتشردين أو الشريدين إلى الكهوف والمساكن البدائية، حيث يؤسسون فيها استيطانًا أكثر أو أقل استقرارًا، هو الخوف، أو بوجه أكثر عمومية، الشعور بالحاجة.

ولا يمكن أن تنطبق هذه الفكرة على فلاسفة القرن السابع عشر فحسب، بل تنطبق أيضًا على فلاسفة العالم القديم؛ إذ خضع فلاسفة العالم القديم لنفس الميل المبرر عقليًا مثل خلفائهم المحدثين، ونسبوا قوانين الدول إلى مشرعين مستنيرين مثل "لوكيرجوس" فى إسبرطة. لكن القوانين لم تبدأ كنتاج للعقل التأملى النظرى، على الرغم من أنها خضعت، بمرور الزمن، عندما تطورت الحضارة، للمراجعة عن طريق العقل. إن المشكلة هى أن الفلاسفة، الذين عبدوا العقل التأملى النظرى وقدسوه، وجدوا ماهية الإنسان فيه (أى فى العقل). فقد اعتقدوا أن العقل وحده هو الذى يوحد الناس، ويقوم بذلك من حيث إنه رابطة عامة مشتركة، حتى إنه لا بد أن يكون مصدر القانون، الذى هو عامل مُوحِد. إن الخيال، والحواس، والعواطف تفصل الناس بعضهم عن بعض. ومع ذلك، فإن الخيال والشعور هما اللذان حكما الناس فى المراحل الأولى للتطور، ولم يحكمهم العقل التأملى النظرى. إن العقل موجود بالفعل، غير أنه يعبّر عن نفسه فى صور تلائم الخيال والشعور. فقد كانت

الديانة البدائية، من الناحية السيكولوجية، هى النتاج التلقائى للخوف، والإحساس بالعجز، وليست نتاج العقل بالمعنى الفلسفى، وارتبط القانون البدائى بالديانة البدائية ارتباطًا وثيقًا. لقد كان كلاهما نتاج منطق الشعور والخيال، وليس نتاج العقل الفلسفى. إن القانون هو، فى أصوله، عادة مثل التطور الطبيعى، وليس ثمرة العقل المخطط.

يشدد فيكو على الشعر والأسطورة. فالكتاب الثالث من كتابه "علم جديد" يأخذ عنوانًا هو "فى اكتشاف هوميروس الحقيقى". وإذا أردنا أن ندرس المراحل الأولى للدين، والأخلاق، والقانون، والتنظيم الاجتماعى والاقتصاد، لا بد أن نكف عن التنظير المجرد المحض، وندرس وقائع علم اللغة؛ أعنى أنه يجب علينا أن ندرس الشعر والأسطورة. وعندما نفسر شعر «هوميروس»، مثلاً، لا بد أن نتجنب فكرتين خاطئتين؛ الأولى، يجب علينا ألا ننظر إلى الأساطير على أنها صنوف من الخداع المتعمد، أو على أنها أكاذيب مفيدة من النوع الذى أثنى عليه أفلاطون فى محاورة الجمهورية. والثانية، يجب علينا ألا نعقلنها، كما لو كان أصحابها يقدمون تعبيرًا رمزيًا عن أفكار ونظريات مصاغة ومصورة بوضوح وعقلانية. بل هى بالأحرى التعبير عن "حكمة شعبية"، "الحكمة الشعرية" لشعب ما، وهى تعطينا المفتاح لطبيعة تفكير الشعوب فى الوقت الذى ولدت فيه الأساطير. فقصائد هوميروس، مثلاً، تعبّر فى "طابع شعرى" عن ديانة اليونان، وعاداتهم، وتنظيمهم الاجتماعى، واقتصادهم، بل وحتى أفكارهم العلمية فى العصر البطولى. إنها التعبير الأدبى التلقائى، أو مستودع عقلانية شعب وحياته فى فترة معينة من تطوره. ومن هنا تأتى قيمتها العظيمة بالنسبة لبناء التاريخ من جديد. ومن الواضح أنه ليس مطلوبًا منا أن نقبل كل شىء على أنه حقيقة بعينها. فـ "زيوس"، مثلاً، ليس شخصًا واقعيًا، بالصورة التى وُصف بها، ووُصفت بها أنشطته فى قصائد هوميروس. وهو ليس فى الوقت نفسه مجرد وسيلة أدبية، يعبّر بصورة رمزية عن فكرة فلسفية مجردة عن الألوهية. إنه، بالأحرى، التعبير الخيالى عن مرحلة مبكرة

من مراحل الاتصال بما هو إلهى. إن الأوصاف الشعرية لما هو إلهى التى شملت، إذا جاز هذا التعبير، نظرية فلسفية عما هو إلهى، ليست هى التى صيغت، بوضوح، فى عقل تأملى نظرى؛ إذ إن التفكير الدينى للفترة هو التفكير الشعرى. إن له منطقه الخاص، غير أن هذا هو منطق الخيال والشعور، وليس منطق الفيلسوف المجرد.

وثمة مسألة أخرى تجدر ملاحظتها فى فلسفة التاريخ عند فيكو هى إصراره على الوحدة المركبة لكل فترة ثقافية. فلكل "عصر" أو مرحلة فى الدورة أنماطها الخاصة بالدين، والقانون، والتنظيم الاجتماعى، والاقتصاد. ولا شك فى أن فيكو يغالى فى التنظيم والتخطيط، بيد أنه يقدم برنامجًا، إن جاز هذا التعبير، لدراسة تاريخ يجب ألا ينحصر فى سرد أحداث سياسية، وعسكرية، وخاصة بالأسر الحاكمة، وإنما يجب أن ينقب عن حياة الشعوب فى حقب متعاقبة من تواريخها، ويبين هذه الحياة فى كل تشعباتها، أى أنه يبين العلاقة بين الدين والأخلاق، والعادات والقانون، والتنظيم السياسى والاجتماعى، والاقتصاد، والأدب والفن. ويجمل فى الوقت نفسه برامج للدراسة المقارنة لتطور كل من العقلانية الإنسانية بوجه عام، والعلوم الجزئية والفنون.

ومن ثم، فإن التاريخ يكشف لنا عن الطبيعة الإنسانية. ولا نستطيع أن نبلغ معرفة بالطبيعة الإنسانية بالنظر، ببساطة، إلى الإنسان على أنه يكون فى المرحلة الثانية من "عصر البشرية" مثلاً، أو بأن نأخذ الفيلسوف على أنه المعيار. إنه يجب علينا أن نتجه إلى الانكشاف التدريجى لطبيعة الإنسان فى التاريخ، وفى قصائده الشعرية، وفى فنه، وفى تطويره للمجتمع والقانون، وهلم جرا. الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، ومن ثم فإنه يمكن فهمه عن طريق الإنسان. وبدراسة التاريخ يبلغ الإنسان وعيًا تأمليًا بطبيعته الخاصة، وبما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون. ومن السخف أن نمجّد إنجازات عصر العقل؛ عصر الفلاسفة ونحقّر من شأن الماضى والعصر البدائى؛ لأن مجرى التاريخ كله هو انكشاف الإنسان. ففى

العصر البدائى للآلهة نرى الإنسان من حيث إنه حس، ونراه فى عصر البطـولات بوصفه خيالاً، ونراه فى عصر البشرية بوصفه عقلاً.

إن القول بأن التاريخ، سواء نظرنا إلى الأفعال الإنسانية أم إلى آثار الفـن والأدب، من صنع الإنسان لا يعنى، مع ذلك، أنه ينفصل عن العناية الإلهية، وأنـه بمعنى ما ليس من عمل الله. غير أن العناية الإلهية عند فيكو تعمل، أساسًـا، عـن طريق العقل الإنسانى والإرادة الإنسانية؛ أعنى عن طريق وسائل طبيعية، ولـيس عن طريق تدخل مُعجز. فالناس يقصدون فى الغالـب غايـة ويحققـون أخـرى. "فالآباء، مثلاً، يريدون أن يمارسوا سلطتهم الأبوية على الرقيق بحريـة مطلقـة، ويخضعوهم للسلطة المدنية التى تنشأ منها المدن. وتريد طبقة النبلاء الحاكمـة أن تتعسف فى حريتها الجليلة على العوام، ويجب أن يخضعوا للقوانين التـى تؤسـس الحرية العامة"(١). وأيًا كان ما يريده الأفراد عن طريق أفعالهم، فإن الحضارة تنشأ وتتطوّر. وفى الحقبة الثانية من عصر البشرية عندما حاول مفكـرون أحـرار أن يحطموا الدين، مثلاً، ساهموا فى فساد المجتمع وانحلاله، وفى إنهاء دورة ثقافيـة، وبالتالى فى ميلاد جديد للدين، الذى هو العامل الرئيسى فى تيسير كـبح الإنـسان لعواطفه الأنانية، والذى يؤدى إلى نمو ثقافة جديدة. إن الناس يفعلون بحرية، بيـد أن أفعالهم الحرة هى الوسيلة التى تتحقق بواسطتها الغايات الأزلية للعناية الإلهية.

وليس من قبيل الدقة التامة أن نقول إن معاصرى فيكو قد أغفلوا كتابه "علم جديد" تمامًا؛ لأن موضوعات معينة أصبحت موضوعًا للمناقشة. غير أنه لـم يـتم تقدير الدلالة العامة لأفكاره بالتأكيد، ولم ينل فيكو حقه تمامًا حتى القـرن التاسـع عشر. ففى عام ١٧٨٧ زار "جوته" "نابلى" وجذب كتاب "علم جديد" انتباهه. وقـد أعار هذا الشاعر العظيم هذا الكتاب إلى "ياكوبى"، وفى عام ١٨١١ أشار يـاكوبى إلى ما اعتبره استباق فيكو لكانط. وقد استخدم «كوليردج» هذه الفقرة فـى كتابـه "نظرية عن الحياة" (عام ١٨١٦، ونشر عام ١٨٤٨)، وتحدث فى سـنواته التاليـة

---

(1) Opere. IV, 2, 164.

عن فيكو بحماس. وفى فرنسا نشر Michelel ترجمة مختصرة لعمل فيكو الرئيسى (عام ١٨٢٧)، وفى عام ١٨٣٥ أصدرها من جديد، وصاحبتها ترجمة لسيرة حياته وبعض الأعمال الأخرى. وفى إيطاليا، اهتم روسمينى Rosmini وجيوبرتى Gioberti ب "فيكو"، واهتم به المثاليون كذلك من أمثال سبافنتا Spaventa الذى سلّم بأن دخول الهيجلية إلى إيطاليا هو عودة فيكو إلى موطنه الأصلى؛ لأن فيكو كان رائدًا للفلسفة الألمانية. بيد أن الانتشار الحديث للاهتمام ب "فيكو" يرجع، فضلاً عن ذلك، إلى "كروتشه" الذى قدمه بوصفه الرجل الذى "اكتشف الطبيعة الحقيقية للشعر والفن، واخترع علم الإستاطيقا، إن جاز هذا التعبير"[١].

٤- ولم يشر "مونتسكيو" Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) فى كتاباته المنشورة إلى فيكو، غير أنه يبدو من المحتمل أنه عرف كتابه "علم جديد" عندما سافر إلى إيطاليا عام ١٧٢٨، أعنى قبل نشر أعماله الشهيرة عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم (عام ١٧٣٤)، وعن روح القوانين (عام ١٧٤٨). وتفترض الواقعة التى تقول إنه قام بدراسة مقارنة للمجتمع، والقانون، والحكومة من أجل التيقن من مبادئ التطور التاريخى، أن فيكو قد أثر فى تفكيره، على الأقل عن طريق الدافع، على الرغم من أن هذه الواقعة لا تبرهن بذاتها على أنه كان هناك مثل هذا التأثير. ومع ذلك، يبدو أن ملاحظات مونتسكيو الشخصية تبين أن نظرية فيكو عن الدورات، وعن انهيار الحضارة كان لهما تأثير فى تفكيره، على الرغم من أنه يصعب التيقن من مدى هذا التأثير.

ولما كنا قد أجملنا أفكار مونتسكيو من قبل فى الفصل الأول من هذا المجلد، فإننا لن نقول عنها الكثير هنا. ويكفى أن نبين أننا نجد عند فيكو ومونتسكيو فكرة المنهج التاريخى المقارن، وأن كليهما شرعا فى استخدام المعطيات التاريخية أساسًا لتحديد القوانين التى تحكم التطور التاريخى للشعوب. لقد أحرز مونتسكيو مفكر عصر التنوير المولع بالحرية، نجاحًا أعظم فى عصره. أما فيكو فلم يصبح شهيرًا بالفعل حتى أخذ عصر التنوير مجراه.

---

(1) B. Croce. Aesthetic. Trans. By Ainslie. London, 2ed., 1929. p. 220.

الفصل التاسع

من فولتير حتى هردر

ملاحظات افتتاحية – فــولتير – كوندرسيــــــه – لسنج – هردر

١ – لقد تم الإقرار أحيانًا بأن نظرة عصر التنوير فى القرن الثامن عــشر ليست تاريخية. وإذا أخذنا ذلك ليعنى أنه لم يُكتب تاريخ فى هذه الفترة، فإن القول سيكون زائفًا بصورة واضحة؛ إذ لا يجب علينــا ســوى أن نفكر فى كتاب مونتسكيو "تاريخ عظمة الرومان وانحطــاطهم" (عــام ١٧٣٤)، وكتاب جوبون "تدهور وسقوط الإمبراطورية الرومانية" (عام ١٧٧٦ – ١٧٨١)، وكتاب فولتير «تاريخ شارل الثانى عــشر» (عــام ١٧٥١)، وأعمال هيوم التاريخية. ولا يمكن القــول إن تــأريخ القــرن الثامن عــشر اهــتم، ببــساطة، بالمعــارك، والــصراعات الــسياسية والدبلوماسية، وأعمال "الرجال العظام". فعلى العكس نحن نــرى نــشأة فكرة التاريخ من حيث إنه تاريخ الحضارة الإنسانية. لقد أعلن تــشارلز دكلو C. P. Duclos[1]، مؤلف كتاب "تاريخ لويس الحادى عشر" (عــام ١٧٤٥)، وكاتب "نظرات فى عادات المجتمع" (عام ١٧٥٠)، أنه اهــتم بسلوك الناس وعاداتهم بدلاً من الحروب أو بالسياسة. وهو يتفــق مــع فولتير فى هذا الموقف. لقد فطن القرن الثامن عشر إلى توســيع فكــرة التاريخ بالتأكيد.

---

(١) تشارلز دكلو (١٧٠٤ – ١٧٧٢) كاتب ومؤرخ فرنسى (المترجم).

وعندما نقول إن نظرة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ليست تاريخية، فإن القول ربما يشير، إلى حد ما، إلى الميل الذى أظهره بعض الكُتاب لمعالجة التاريخ بوصفه صورة من الآداب الرفيعة، وصنع أحكام متهورة بدون معرفة حقيقية، أو فهم للمصادر. وما هو أكثر أهمية، أنه يشير إلى الميل لمعالجة عصر العقل وعصر التنوير ومُثله على أنه نوع من المعيار المطلق للحكم، وللتقليل من شأن الماضى إلا من حيث إنه يمكن تفسيره بأنه يؤدى إلى عصر الفلسفات. ولا يؤدى اتجاه العقل هذا، مع ميله المصاحب لاستخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة؛ هى سمو القرن الثامن عشر بوجه عام وتفوقه، وسمو الفلاسفة وتفوقهم بوجه خاص، إلى فهم موضوعى للماضى. ومن المغالاة، بالفعل، أن نفترض أن كل مفكرى عصر التنوير قدّموا نظرية ساذجة عن التقدم؛ إذ إن نزعة تفاؤلية معينة تظهر حتى عند فولتير. بيد أن الفلاسفة، بوجه عام، اقتنعوا أن التقدم وانتصار العقل المتحرر مترادفان، وأن فكرتهم عن العقل جعلت من الصعب بالنسبة لهم أن يفهموا إما العقلية البدائية، أو عقلية العصور الوسطى مثلاً. وعندما أراد الفلاسفة أن يصوروا لأنفسهم الإنسان البدائى، فإنهم وضعوا أمامهم الإنسان الحديث، وجردوه من الصفات والعادات التى يمكن أن تنسب إلى الحضارة، واهتموا بأن يتركوا له ممارسة العقل التى تمكنه من أن ينخرط فى عقد اجتماعى. فقد لاحظ فيكو زيف هذا المنهج اللا تحليلى، واهتم بفحص للشعر، والأغنية، والفن، وسجلات العادات، وسجلات الشعائر الدينية ليقدم أساسًا آمنًا لفهم عقلية العصور الأولى. بيد أن فيكو كان عبقريًا ابتعد عن عصر التنوير، وعارض، بوعى، النزعة العقلية عند كثير من معاصريه. وكان تقديره لعصره هو أنه ليس، بالتأكيد، عصر الفلسفة المتوسطة. أما بالنسبة للعصور الوسطى، فإن أناس عصر التنوير لم تكن لديهم القدرة التامة على فهم متعاطف لثقافة العصور الوسطى ورؤيتها؛ إذ إن العصور الوسطى مثلّت لهم ظلامًا انبثق منه ضوء العقل بصورة تدريجية. وهكذا على الرغم من أنهم وسعوا فكرة الدراسة التاريخية، وقاموا بإسهام له قيمته بالنسبة لمستقبل التأريخ، فإنهم جنحوا كثيرًا فى استخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة

عصر النهضة وتمجيده، وأحكامهم المبتسرة جعلت من الصعب بالنسبة لهم أن ينفذوا بفهم متعاطف إلى الثقافات والرؤى التى شعروا أنها تختلف عن ثقافاتهم ورؤاهم الخاصة أتم الاختلاف، والتى مالوا إلى التقليل من شأنها. وبهذا المعنى لا بد أن نفهم الاتهام الذى يقول إن عقلية عصر التنوير "ليست تاريخية".

٢ - أكد فولتير، الذى ناقشنا موقفه الفلسفى العام فى الفصل الأول من هذا المجلد، أنه كان يقصد من كتابه "مقال عن عادات وروح الأمم" (عام ١٧٤٠ - ١٧٤٩، والمنشور عام ١٧٥٦) أن يكون استمرارًا لعمل بوسويه. "لقد توقف بوسويه المبجل، الذى فهم فى مقاله عن جزء من التاريخ الكلى روحه الحقيقى، عند شارلمان"[1]. وأراد فولتير أن يستمر من حيث توقف بوسويه، والعنوان الكامل لعمله هو "مقال عن التاريخ العام وعن عادات وروح الأمم من شارلمان حتى أيامنا". ومع ذلك فإنه يرجع، فى حقيقة الأمر، إلى الوراء كثيرًا، ويبدأ بالصين، وينتقل إلى الهند، وفارس، والعرب، ثم يعود إلى الكنيسة فى الغرب والشرق قبل شارلمان.

لكن على الرغم من أن فولتير يعلن أن قصده هو مواصلة عمل بوسويه، فمن الواضح أن فكرته عن التاريخ تختلف عن فكرة أسقف مدينة "مو" Meaux أتم الاختلاف؛ إذ إن الأحداث المهمة فى التاريخ هى، عند بوسويه، الخلق، هى اهتمامات الله بالشعب اليهودى، هى التجسيد وتطور الكنيسة، ويصوّر التاريخ الإنسانى، منذ الخلق حتى اليوم الأخير، بأنه وحدة، بأنه تجلٍ للعناية الإلهية التى تخدمها حتى الاختيارات الإنسانية الحرة. وعند فولتير، تغيب الرؤية اللاهوتية للقديس أوغسطين وبوسويه بصورة جلية. فالتاريخ هو ميدان تأثير الإرادات الإنسانية، والانفعالات. والتقدم ممكن من حيث إنه يجاوز الحالة الحيوانية، ومن حيث إن العقل يهيمن، لا سيما عندما يأخذ شكل ذلك الاستبداد المستنير الذى

---

(1) Avant - Propos.

يستطيع وحده أن يحقق الإصلاح الاجتماعى. بيد أن فكرة التاريخ من حيث إنها الإنجاز لخطة إلهية، ومن حيث إنها حركة إلى هدف يفوق ما هو طبيعى تتلاشى وتختفى. ويختفى معها أى اقتناع قوى خاص بوحدة التاريخ واتصاله.

يطرح فولتير، إلى حد ما وببساطة بالتأكيد، فكرة دراسة تجريبية للتاريخ، بدون فروض دوجماطيقية. فقد كتب كتابه "فلسفة التاريخ" (عام ١٧٦٥)، الذى أضافه إلى طبعة عام ١٧٦٩ لكتابه "مقال عن عادات وروح الأمم"، لكنه لا يحتوى إلا على قدر قليل من الفلسفة بالمعنى العادى للكلمة. وعندما يتحدث عن الحاجة إلى كتابة التاريخ بروح فلسفية، فإنه يشير إلى الحاجة إلى استبعاد الأساطير والقصص الخرافية. ويتضح هذا، مثلاً، فى مؤلفه "نظرات فى التاريخ »؛ حيث يتساءل عما إذا كان مسموحًا لإنسان الحس الجيد، المولود فى القرن الثامن عشر، أن يتحدث بجدية عن الأوامر الإلهية لـ "دلفى" (١). غير أن فولتير يطالب، فى نهاية الأمر، بأنه يجب علينا أن نتخلى عن التفسير الذى يفوق الطبيعة تمامًا؛ إذ إن كتابة التاريخ بروح فلسفية هى كتابته بروح الفيلسوف، إنسان عصر التنوير، و"بوسويه" الشهير "ليس فيلسوفًا".

إن الاقتناع بأنه ليس من مهمة المؤرخ أن يجعل قارئه يستمتع بالحكايات الأسطورية والقصص الطويلة هو أحد الأسباب التى جعلت فولتير ينصح الناس بأن يدرسوا تاريخ العصور الحديثة، وليس تاريخ العصور القديمة. ويرى فى مقاله «نظرات جديدة فى التاريخ» أنه لكى ندرس التاريخ القديم يجب أن نخلط حقائق ضئيلة بآلاف من الأكاذيب. بيد أنه جلى أن مؤرخ العصور القديمة ليس مجبرًا على أن يكتب بطريقة «هيرودوت» التى يغلب عليها الكُلفة والثرثرة، أو يقبل كل

---

(١) دلفى، مدينة يونانية فى الأساطير اليونانية، سميت كذلك نسبة إلى دلفوس ابن الإله أبوللو. واشتهرت دلفى بوجود كاهنة أبوللو وبالنبوءات، وكان اليونانيون القدماء يعتقدون أنها مركز الأرض... (انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول، مكتبة مدبولى، القاهرة. ص ٢٩٢) (المترجم).

الأساطير والقصص الخرافية على أنها حقيقية. وبغض النظر تمامًا عن الواقعة التي تذهب إلى أنه يمكن أن تكون دراسة لمثل هذه الأساطير والقصص الخرافية، بل وحتى الأوامر الإلهية لـ "دلفي"، كما يرى فيكو ولا يرى فولتير، ذات استخدام عظيم للمؤرخ الجاد، فإن العلاج لتاريخ غير مؤكد وخرافي هو بحث متأن. بيد أن لدى فولتير سببًا آخر، بالتأكيد، لأن يفضل تاريخ العصور الحديثة؛ وهو الاقتناع بتفوق العالم الحديث وسموه، ولا سيما تفوق الفلاسفة وسموهم. فهو يعبّر في كتابه الموجز "ملاحظات عن التاريخ" عن الرغبة في أن يبدأ الشباب بدراسة جادة للتاريخ "في العصر الذي يصبح فيه شيقًا لنا بالفعل؛ أعني - كما يبدو لي - في نهاية القرن الخامس عشر ». ففي هذه الفترة غيَّرت أوروبا مظهرها. وبمعنى آخر، العصور الوسطى لا تهمنا بالفعل.

وتتجلى وجهة النظر هذه في عدد من المواضع من كتابات فولتير. فهو يقول لنا إن العصور الماضية هي عصور كما لو لم تكن موجودة، وإن عالم اليهود القدماء يختلف عن عالمنا نحن حتى أنه يصعب أن نستمد منه أي قاعدة للسلوك يمكن تطبيقها اليوم، وإن دراسة العصور القديمة تشبع حب الاستطلاع، في حين أن دراسة العصور الحديثة ضرورية، وهلم جرا. ويكوّن هذا الموقف موطنًا من مواطن الضعف عند فولتير كمؤرخ وفيلسوف للتاريخ.

بيد أنه توجد عند فولتير مواطن قوة بالتأكيد. ففي مقاله الصغير "نظرات جديدة في التاريخ" يرى أنه بعد أن قرأ ثلاثة أو أربعة آلاف وصف لمعارك ومضامين بعض المئات من الأبحاث، لم يجد نفسه أكثر حكمة قبل أن يقرأها. "إنني لا أعرف الفرنسيين والمسلمين عن طريق معركة شارل مارتل أكثر من أن أعرف التتار والأتراك عن طريق الانتصار الذي أحرزه "تيمورلنك" على "با يزيد"[1]. إنه يجب علينا أن نجد في التاريخ تفسيرات الفضائل والرذائل المهيمنة

(١) تيمورلنك (١٣٣٦ - ١٤٠٥) فاتح مغولي مسلم، من أعظم الفاتحين في التاريخ. واتخذ من سمرقند عاصمة له. انتصر على السلطان العثماني با يزيد الأول عام ١٤٠٢. مات وهو يعد العدة لفتح الصين (المترجم).

للأمم، وتفسيرات لقوتها أو ضعفها ووهنها، وقصة تأسيس الفنون والعلوم وتطورها، بدلاً من سرد المعارك، وأعمال الملوك وحاشيتهم. إن الشخص الذى يريد أن يقرأ التاريخ "كمواطن أو فيلسوف"، لا بد أن يكون موضوع قراءاته العظيم هو التغيرات فى العادات، والقوانين[1]. وعلى نحو مماثل، يؤكد فولتير فى بداية الفصل التاسع والستين من كتابه "روح الأمم": "إننى أريد أن أُبيّن ماذا كان المجتمع الإنسانى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكيف عاش الناس فى مودة الحياة الأسرية، وما الفنون التى حظيت بالرعاية، بدلاً من أن أكرر كوارث كثيرة جدًا، ومعارك، تلك التى تكون موضوعات التاريخ (العادى) المميتة، تلك التى تكون نماذج بالية جدًا للضغينة الإنسانية". إن الفيلسوف قد يقلل من أهمية التاريخ السياسى والعسكرى، غير أنه يلفت الانتباه، بالتأكيد، إلى جوانب الحياة الإنسانية التى يُنظر إليها الآن بصورة كلية على أنها أجزاء مهمة لموضوع المؤرخ، ولكن أهملها مؤرخون استحوذت عليهم أعمال الجنرالات والملوك والأبطال.

ومن الواضح أن فولتير فى أفكاره العامة عن التاريخ لم يكن عميقًا مثل مونتسكيو، الذى هاجمه، فضلاً عن مهاجمته لـ "فيكو"، غير أننا نستطيع أن نرى فى تصوره للتأريخ الاجتماعى التعبير عن تطور الوعى البرجوازى. فالتاريخ عنده يجب ألا يكون تاريخًا خاصًا بالأسرة الحاكمة؛ يجب ألا يكون وسيلة لتمجيد أو ذم الملوك والسلاطين، وإنما يجب أن يكون تفسيرًا لظهور الحياة، والفنون، والأدب، والعلم فى القرن الثامن عشر، أو يجب أن يكون، بصورة أكثر اتساعًا، تفسيرًا لحياة الإنسان الاجتماعية خلال العصور.

وأخيرًا، لكى نوازن ما قيل عن ازدراء فولتير لعالم ما قبل عصر النهضة، لا بد أن نضيف أنه يرسم لوحة كبيرة فى كتابه "روح الأمم"، بما فى ذلك الإضافات التى أضافها إليه. فهو لا يتحدث عن أوروبا فحسب، وإنما عن الشرق

(1) Nouvelles Consideration sur L`histoire.

الأقصى، وأمريكا، ولا يتحدث عن العالم المسيحى فحسب، وإنما عن العالم الإسلامى، والأديان الشرقية. حقًا، إن معرفته ناقصة فى الغالب، غير أنه لم يغير مجال خطته. إن تاريخه، بمعنى ما، أقل شمولية وعمومية من تاريخ بوسويه؛ لأن الإطار اللاهوتى عند بوسويه يضع تاريخ الجنس البشرى كله فى وحدة معقولة. لكن بمعنى آخر، أو بمعنى أكثر وضوحًا، كتاب فولتير "روح الأمم" أكثر شمولية وعمومية من كتاب الأسقف «مقالات عن التاريخ الكلى"؛ بمعنى أن فولتير كتب عن الأمم والثقافات التى لم يكتب عنها بوسويه.

٣ – اهتممنا فى القسم الخاص بالفيزيوقراطيين[١] فى الفصل الثانى من هذا المجلد بنظرية التقدم التى اقترحها "تورجو"[٢]؛ الذى استبق وجهة النظر عن التاريخ التى طرحها "أوجست كونت" فى القرن التاسع عشر. لقد كان تورجو مؤمنًا بالتقدم بالفعل بصورة أكثر من فولتير؛ لأنه على الرغم من اعتقادات فولتير عن تفوق عصر التنوير، فإنه لم يكن لديه إيمان بقوانين تحكم التاريخ الإنسانى. غير أننى لا أريد أن أكرر ما قلته عن تورجو من قبل، وبدلاً من ذلك فإننى سأتجه إلى مؤيد رئيسى لفكرة التقدم فى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، وهو كوندرسيه.

كان مارى جان أنطوان نيقولا كاريتا، المعروف بالماركيز دى كوندرسيه Condorcet, M. J. A. N. C. (١٧٤٣ – ١٧٩٤)، رياضيًا، وفيلسوفًا أيضًا. ألَّف

---

(١) الفيزيوقراطيون: مدرسة فى الفكر الفرنسى، راجت تعاليمها فى أواخر القرن الثامن عشر، من أنصارها: كونيساى، وجورناى... وهؤلاء يقيسون ثروات الأمم بمقدار ما يتوافر بها من طعام للناس، ويرون أن الأمم ترقى باهتمامها بالغذاء والكساء والسكن. نادوا بعدم تدخل السلطة فى شئون الناس إلا لحماية الأغنياء والتجار دون الفقراء (المترجم).

(٢) تورجو، روبير جاك (١٧٢٧ – ١٧٨١): سياسى وعالم اقتصاد فرنسى، كان وزيرًا للمالية (١٧٧٤ – ١٧٧٦) فى عهد الملك لويس السادس عشر. وهو من زعماء المدرسة الفيزيوقراطية، حاول إصلاح الاقتصاد الفرنسى بتشجيع الصناعة وإطلاق حرية التجارة ومقاومة الاحتكار، ولكن الفئات الأرستقراطية ذوات الامتياز تألبت عليه، فاضطر لويس السادس عشر إلى إقالته (المترجم).

بحثاً عن حساب التكامل فى سن مبكرة وهو فى الثانية والعشرين، وقد حقق له هذا البحث تقدير "دالمبير". وقد أعجب كوندرسيه ب "دالمبير"، وأيضًا بفولتير وتورجو إعجابًا شديدًا، وكتب عن حياتهم تباعا (فقد كتب عن تورجو عـــام ١٧٨٦، وعـــن فولتير عام ١٧٨٧). وساهم كوندرسيه فى إعداد الموســوعة، وأُنتخـــب لأكاديميـــة العلوم (عام ١٧٦٩)، وللأكاديمية الفرنسية (عام ١٧٨٢). وفى عام ١٧٨٥ نـــشر مقالاً عن الاحتمال، وظهرت طبعة ثانية له، مزيدة ومنقحة، فى عام ١٨٠٤ بعنوان "عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة وعلى اليانـــصيب وعلـــى أحكام الناس".

كما اهتم كوندرسيه بمسائل اقتصادية؛ فكتب تحت تأثير تورجو، فـــى الـــدفاع عن التجارة الحرة فى الغلال. وفى مجال السياسة كـــان ديمقراطيًـــا وجمهوريًـــا متحمسًا. رحب بالثورة وانتخب ممثلاً فى الجمعية التأسيسية. بيد أنه أبدى تفكيـــرًا مستقلاً حتى إنه لم يبق على قيد الحياة فى هذه السنوات العاصفة لمدة طويلة. لقـــد انتقد الدستور الذى أقرته الجمعية التأسيسية لصالح الدستور الذى تبناه؛ فقد فـــضح القبض على الجيرونديين، واعترض، من حيث المبـــدأ، علـــى عقوبـــة الإعـــدام، واعترض على سلوك "الجبل"، وهم مجموعة جناح اليسار التـــى قادهـــا "روبـــسبير" و"مارات" و"دانتون". ويتمثل موقفه النقدى فى أنه أعلن أنه عدو للجمهورية وأنـــه خارج عن القانون. واختبأ بعض الوقت فى منزل أرملة، وهى "مدام فرنت »؛ لكنه فرّ هاربًا؛ لأنه اقتنع أن المنزل كان مُراقبًا، وأنه يعرّض حياة مَنْ أحـــسنت إليـــه للخطر. وأخيرًا تم القبض عليه وتوفى فى زنزانة فى "بورلارين ». وسواء أكـــان قد تعرض لضرب، أو دُس له السم، أو أنه سمّ نفسه، فإن هذا أمر لا يبدو واضحًا.

وعندما كان كوندرسيه مختبئًا من أعدائه كتب عملـــه عـــن التقـــدم، وهـــو "مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنسانى" (عام ١٧٩٤)، الذى كان المقدمة الأساسية ليشتهر كفيلسوف. وأفكاره الرئيسية العامة، هى تلك الأفكار عن إمكانيـــة بلوغ الإنسان الكمال، وتاريخ الجنس البشرى من حيث إنه تقدم تدريجى من الظلام

إلى النور، ومن الهمجية إلى الحضارة، وتقدم لا محدود في المستقبل. وهكذا، على الرغم من أنه كتب العمل في ظلمة المقصلة، فإن روح التفاؤل قد عمّته. وقد بيَّن عنف العصور وشرورها عن طريق الدساتير والقوانين السيئة التي أوجدها الحكام والكهنة؛ لأنه كان عدوًا ليس للنظام الملكي فحسب، وإنما للكهنوت أيضًا، ولكل دين. لقد نظر إلى الإصلاح الدستوري وإلى التعليم على أنهما الوسيلة لتعزيز التقدم. وفي عام ١٧٩٢ كان أحد أولئك الذين قدموا إلى «الجمعية» خطة لتنظيم الدولة لتعليم علماني، التي أصبحت الأساس للخطة التي تبنتها "الجمعية التأسيسية" فيما بعد. وفقًا لهذه الخطة تكوّن الرياضيات، والعلم الطبيعي، والعلم التقني، والعلم الأخلاقي، والعلم السياسي مواد التعليم الأساسية في تعليم أكثر تطورًا، وتحتل دراسة اللغات، الحية أو الميتة، مكانًا أدنى نسبيًا في الخطة. وبمعنى آخر، لا بد أن يكون التشديد على علم الطبيعة، وعلم الإنسان.

لقد تطور تفسير كوندرسيه للتاريخ الماضي على هدى فكرة الثقافة العلمية هذه. فهو يميز بين تسع مراحل أو حقب. في الحقبة الأولى اتحد الناس، الذين نشأوا من حالة الهمجية التي لم يختلفوا فيها عن الحيوانات إلا من الناحية الجسدية، معًا في مجموعات من القناصين أو الصيادين، وعرفوا العلاقات الأسرية واستخدام اللغة. وفي المرحلة الثانية، أو المرحلة الرعوية من التطور ظهر عدم المساواة والرق، بالإضافة إلى بعض الفنون البدائية. وفي المرحلة الثالثة، عصر الزراعة، حدث تقدم أبعد. وهذه الحقب التمهيدية الثلاث هي حقب افتراضية بالفعل، لكن مع اختراع الحروف الأبجدية ننتقل من الافتراض والتخمين إلى واقعة تاريخية. وتمثل ثقافة اليونان الحقبة الرابعة عند كوندرسيه، بينما تمثل ثقافة الرومان الحقبة الخامسة. ثم يقسّم كوندرسيه العصر الوسيط إلى حقبتين. تنتهي الحقبة السادسة بانتهاء الحروب الصليبية، بينما تنتهي الحقبة السابعة بالاختراع العظيم للطباعة. والمرحلة الثامنة ترادف عصر النهضة بصورة كبيرة أو قليلة، وتبدأ باختراع الطباعة وتنتهي بالمنحى الجديد الذي أعطاه ديكارت للفلسفة. وتنتهي المرحلة

التاسعة بثورة ١٧٨٩. وهى تضم اكتشاف نيوتن لنسق الطبيعة الصحيح، واكتشاف لوك لعلم الإنسان، أعنى علم الطبيعة الإنسانية، واكتشاف نسق المجتمع الإنسانى عن طريق تورجو، وروسو، وبرايس. ثم يتنبأ كوندرسيه بالحقبة المستقبلية العاشرة. وسيكون فيها، كما يقول، تقدم نحو المساواة بين الأمم، ونحو المساواة بين الطبقات، وفى تطور الأفراد الجسمانى، والأخلاقى، والعقلى. ولا تعنى المساواة عنده المساواة الرياضية، وإنما تعنى، بالأحرى، الحرية، التى تلازمها المساواة فى الحقوق.

وهكذا يُنظر إلى التقدم فى الماضى على أنه يظهر فى تقدم مستقبلى. وتبرير هذا الاعتقاد المتفائل هو، بوضوح، افتراض أن هناك نوعًا من قانون التقدم، أو قانون التطور البشرى الذى يسلّم باستدلالات من الماضى على المستقبل. بيد أن العنصر الذى يشدد عليه كوندرسيه من حيث إنه يكفل التقدم المستقبلى ليس قانونًا افتراضيًا يعمل بصورة ضرورية، وإنما هو التربية؛ أعنى التنوير العقلى، والإصلاح السياسى، والإصلاح الأخلاقى. إننا لا نستطيع من وجهة نظره أن نضع سلفًا حدودًا للتقدم الإنسانى وإمكان بلوغ الكمال. وعندما يعالج كوندرسيه الحقبة العاشرة فإنه يصر على أن تقدمًا لا محدودًا ممكن، ليس فى العلم الأخلاقى فحسب (أعنى فى التوفيق بين المصلحة الذاتية والصالح العام مثلاً)، وإنما فى العلم الفيزيائى، والعلم التقنى، بل وحتى فى الرياضيات (فى مقابل وجهة نظر ديدرو).

لقد مهد تفسير التاريخ الذى قدمه تورجو، وكوندرسيه الطريق لمذهب أوجست كونت الوضعى. لقد نُظر إلى اللاهوت على أنه اختفى وتلاشى بينما تزايد ضوء العقل العلمى فى القوة؛ ويمكن أن يقال الشىء ذاته عن الفلسفة الميتافيزيقية، إلا من حيث إن ذلك يمكن أن يُرد إلى تأليف لقوانين علمية. ويصعب القول إن كوندرسيه بجّل الفلاسفة تبجيلاً عظيمًا، ونظر إليهم على أنهم ذروة التطور التاريخى. لقد أُعجب، بـ "فولتير" وشاركه فى معارضته العنيفة للكنيسة. غير أنه لم يشاركه فى إيمانه باستبداد مستنير، أو فى ازدرائه للناس؛ إذ إنه تطلع إلى

حضارة ديمقراطية وعلمية، وعلى الرغم من العيوب الموجودة فى كتابه "مقال..."، التى تتمثل فى إطار خطته، وفى كثير من عباراته، فإنه، بمعنى ما، أكثر حداثة من فولتير. فهو لم يقدّس القرن الثامن عشر من حيث إنه موضوع للمستقبل. ولسوء الطالع، فإنه أغفل جوانب الواقع المهمة والإنسان، بيد أن هذا الإغفال قد شارك فيه أتباعه فى القرن التاسع عشر بالتأكيد. وبالنسبة لعقيدة التقدم، فإن هذا قد سبب انتكاسة فى القرن العشرين.

٤ - ويمثل لسنج فكرة التقدم فى ألمانيا. غير أن نظريته فى التقدم فى التاريخ كان لها وضع لاهوتى، كما رأينا فى الفصل السادس من هذا المجلد. فهو يعلن فى كتابه "تربية الجنس البشرى" (عام ١٧٨٠) أن التربية تكون للموجود البشرى الفرد، والوحى يكون للجنس البشرى بأسره. إن التقدم هو، أولاً وقبل كل شىء، التربية الأخلاقية للبشرية عن طريق الله. حقًا، إن تصور لسنج للتاريخ يختلف كثيرا عن تصور القديس أوغسطين وبوسويه؛ لأنه لم ينظر، مثلهما، إلى المسيحية على أنها وحى الله للإنسان، وكما أن العهد القديم يتكون من "كتب أولية" مقارنة بالعهد الجديد، فإن العهد الجديد يتكون من «كتب أولية» مقارنة بالمرحلة الأبعد للوحى الإلهى عندما يتعلم الناس فعل الخير من أجل الخير، لا من أجل الجزاء سواء فى هذه الحياة أم فى الحياة الأخرى. وعن طريق فكرة تجاوز الأخلاق المسيحية هذه، بمذهبها الخاص بالجزاءات، فإن لسنج يتفق مع المجرى العام للنظرية الأخلاقية التى تميز عصر التنوير. كما يسمح تصوره للتاريخ بأنه وحى إلهى تدريجى بالقول بتشابه، على الأقل، بينه وبين فلسفة التاريخ عند كل من القديس أوغسطين وبوسويه. فهو يحمل، بالتأكيد، طابع القرن الثامن عشر، بيد أنه يختلف كثيرًا، وبوضوح، عن نظرية كوندرسيه، الذى لا يكون التقدم التاريخى بالنسبة له عمل الله، وإنما تحرر من الدين [١].

---

(١) من أجل معلومات إضافية عن لسنج، يجب أن يرجع القارئ إلى الفصل السادس (المؤلف).

٥ - عندما نتجه إلى فلسفة التاريخ عند "هردر"، فإننا نجد اختلافات مهمة عن النظريات التى تميز عصر التنوير. فكما رأينا فى الفصل السابع من هذا المجلد[١]، هاجم هردر الرضا المفرط عن النفس فى عصر التنوير، أعنى ميل فلاسفة القرن الثامن عشر للاعتقاد بأن التاريخ قد مهد الطريق لعصورهم عن طريق عملية التقدم التدريجى. بيد أنه لم يقم هذا الهجوم ببساطة، كما رأينا، على اختلاف مع تفسيراتهم لعصر التنوير؛ إذ إنه هاجم منظورهم العام للتاريخ؛ لأنهم، كما يرى، نظروا إلى التاريخ عن طريق فروض مسبقة، واستخدموه للبرهنة على أطروحة متصورة سلفًا. إن أطروحتهم تختلف عن أطروحة بوسويه بالتأكيد، غير أنها، مع ذلك، نظرية متصورة سلفا؛ أعنى أن التاريخ يمثل حركة صاعدة من التصوف الدينى وأسر الخرافة إلى أخلاق حرة غير دينية. وربما يجيب فلاسفة عصر التنوير بأن تفسيرهم يقوم على الاستقراء، لا على فروض مسبقة. بيد أن هردر يمكن أن يرد بأن اختيارهم للوقائع التى أقاموا عليها تفسيرًا عامًا توجهها فروض مسبقة. وهدفه العظيم هو بيان أن منظورهم للتاريخ منعهم من دراسة كل ثقافة بذاتها وفهمها بذاتها وبروح موضوعية، أعنى وفقًا لروحها الخاصة ووحدتها المركبة. يقسم هردر فى كتابه "فلسفة أخرى للتاريخ" (١٧٧٤) التاريخ إلى عصور، أو فترات، لكنه يوجه الانتباه أيضًا إلى خطر هذا الإجراء. فعندما نعيّن حدود "عصر" ما، ونصفه بتعميمات قليلة، فإنه لن يبقى لنا سوى كلمات هى أن الواقع، أعنى الحياة الثرية لشعب ما، يفلت منا. إنها ليست سوى دراسة متأنية ودقيقة للمعطيات التى تمكننا من فهم تطور شعب ما. وهو نفسه يشدد، كما رأينا، على الشعر، والأغانى الشعبية المبكرة للشعوب من حيث إنها مصدر مهم لفهم تطور الروح

---

(١) ص ١٣٨ - ١٤٦ التى يجب أن يرجع إليها القارئ من أجل تفسير إضافى لـ "هردر" (المؤلف).

الإنسانية. ولا يعقل، بالفعل، أن نقول إن تشديدا على فهم تطور اللغات والأدب يتعارض مع أفكار عصر التنوير. بيد أن هردر وجه الانتباه إلى أهمية ما هو بدائى بصورة نسبية عند تفسير الإنسان وتاريخه. إننا نخفق فى تقدير دلالة وأهمية الحقب الثقافية الأولى لو أننا استمررنا فى الحكم عليها ببساطة بالرجوع إلى معيار يقوم على مُثل فلاسفة القرن الثامن عشر العقلية وفروضهم المسبقة.

لقد فُهم كتاب هردر العظيم "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية" (عام ١٧٨٤ - ١٧٩١) على نطاق واسع، لأنه يعالج فى الجزءين الأولين منه، وكل منهما يحتوى على خمسة كتب، بيئة الإنسان الفيزيائية، وتنظيمه، مع الأنثروبولوجيا، ومع تطور ما قبل التاريخ للإنسان. ولا يصل إلى التاريخ المدون، ويقوم بتفسيره حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية، إلا فى الجزء الثالث، الذى يضم الكتاب الحادى عشر والخامس عشر. ويستمر هذا التفسير فى الجزء الرابع (الكتاب السادس عشر حتى الكتاب العشرين) حتى عام ١٥٠٠ بعد الميلاد. ولم يكتب الجزء الخامس. وعلى الرغم من أن هردر كان طموحًا مثلما كانت خطة عمله، فإنه لم يدع ادعاءات غير معقولة. إن العنوان "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية" ذو دلالة فى تواضعه. ويقرر المؤلف، بوضوح، أن العمل يتكون من "حجارة لبناء لا يمكن أن تنهيه سوى قرون"[1]. إنه لم يكن أحمق حتى إنه يفترض أنه يستطيع أن يكمل الصرح.

وبعد أن يعالج هردر بيئة الإنسان الفيزيائية؛ أعنى بعد أن يعالج قوى الكون الفيزيائى، ويعالج موقع الأرض وتاريخها، يصل إلى موضوع الحياة العضوية، وموضوع الإنسان نفسه. وهو لم يشرح التطور بمعنى التسليم بأن الإنسان تطوّر من نوع ما من الحيوان، وإنما نظر إلى الأنواع والأجناس على أنها تشكل نوعًا

(1) Preface. XII. p. 6. References to the "Ideas" are. by Volume and page. to theedition of Herder`s Works by A. Suphan. Berlin. 1877-1913.

من الهرم، يكون الإنسان على قمته. ونجد طوال كل الحياة العضوية، كما يرى هردر، تجلى قوة حيوية (وهى تناظر بوضوح الأنتلخيا عند أرسطو)، تعبر عن نفسها، عندما نصعد فى سلم الأنواع والأجناس، بتميز يزداد باستمرار فى الوظيفة. إن تصور هردر لهذا الترتيب الهرمى هو، بوضوح، تصور غائى فى طابعه. فالأجناس الدنيا تمهد الطريق فى نظامها التصاعدى لظهور الإنسان من حيث إنه موجود لديه القدرة على التفكير التصورى؛ أعنى من حيث إنه موجود عاقل وحر. ويحقق الإنسان فى ظاهره غرض الطبيعة؛ أعنى غرض الله. بيد أن هردر يرى أنه بينما تعمل الدوافع الأساسية للكائن الحى على مستوى الغريزة الخالصة بطريقة صائبة، فإن إمكان الخطأ يزداد مع تطور الإرادة. "كلما أصبحت الغريزة أضعف، فإنها تقع تحت سيطرة الإرادة التعسفية (أو الشهوة)، وبالتالى تحت سيطرة الخطأ أيضًا"(١).

إن التاريخ عند هردر هو التاريخ الطبيعى لقوى الإنسان، وأفعاله، وميوله، من حيث إنها تتغير بالزمان والمكان. وعلى الرغم من أنه لم يشرح نظرية التطور، على الأقل بأى طريقة واضحة، فإنه يشدد على اتصال الإنسان، إن جاز هذا التعبير، ببيئته الفيزيائية، والصور الدنيا للحياة. كما أنه يشدد على تنظيم الإنسان. فالإنسان "منظم من أجل" العقل والحرية. إنه جاء إلى العالم ليتعلم العقل، ويكتسب الحرية. ومن ثم، فإنه يستطيع أن يتحدث عن البشرية بأنها تكمن فى الإنسان، بأنها شىء يجب تطويره. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضًا فى الألفاظ لو أن المرء تحدث عن البشرية بأنها تكمن فى الإنسان. غير أن هردر يستخدم اللفظ بمعنيين؛ فهو قد يعنى المثال الذى يستطيع الإنسان أن يبلغه، أو قد يعنى إمكان بلوغ هذا المثال. وهكذا يكون المثال كامنًا فى الإنسان، ويستطيع هردر أن يتحدث عن الإنسان بأنه مُنظم من أجل البشرية. إن الإنسان هو هناك من قبل، من حيث إنه كيان فيزيائى. بيد أن يمتلك الإمكان لكمال الإنسان، أعنى الإمكان "للإنسانية".

---

(1) XIII, p. 102.

كما يُفترض أن الإنسان مُنظم من أجل الدين. والدين والإنسانية مرتبطـــان، بالفعل، ارتباطًا وثيقًا، حتى إنه يمكن وصف الدين بأنه الإنسانية العليــا. ويرجـــع أصل الدين، كما يرى هردر، إلى استدلال الإنسان على علّة الظواهر غير المرئية من الظواهر المرئية. والقول بأن الدين يرجع إلى الخوف (الخوف مـــن الظــواهر الجوية الخطيرة، والتى تهدد مثلاً) معناه أن نعين علّة غير كافية تمامًا. "لا معنـــى للقول إن الخوف اختراع آلهة معظم الشعوب؛ لأن الخوف، إذا نظرنا إليه من حيث إنه كذلك، لا يخترع شيئًا؛ إنه، ببساطة، يضعف الفهم"[1]. وحتى الديانـــة الزائفـــة تشهد على قوة الإنسان لمعرفة الله. وقد يستدل على وجود الموجـــودات التـــى لا توجد كما يتصورها، لكنه محق فى استدلاله على ما هو غير مرئى مما هو مرئى، أعنى على استدلاله على علّة مختفية من الظواهر.

عندما عالجنا هردر فى الفصل السابع، ذكرنا قوله فى كتابه "معرفة الـــنفس البشرية وإحساساتها" (عام ١٧٧٨) إن السيكولوجيا التى لا تكون فسيولوجيا فى كل خطوة لا تكون ممكنة. ومن ثم، فإنه مما يستحق الذكر أن هردر يؤكد، بوضـــوح، روحانية النفس البشرية وخلودها فى الكتاب الخامس من الجزء الأول مـــن كتابـــه "أفكار...". وهو يصف العقل بأنه وحدة. ولا يمكن أن تُـــستخدم ظـــاهرة تـــداعى الأفكار كدليل على العكس؛ إذ إن الأفكار المتداعية تنتمى إلى موجـــود "يـــستدعى ذكريات من طاقتها الخاصة... ويربط أفكارًا بناء على جذب داخلـــى، أو الـــدفع، وليس وفقًا لميكانيكا خارجية"[2]. وثمة قوانين سيكولوجية خالصة بناء عليها تنفـــذ النفس أنشطتها وتربط مفاهيمها. ويحدث هذا، بالتأكيد، بالاشـــتراك مـــع تغيـــرات عضوية، بيد أن ذلك لا يغير طبيعة النفس أو العقل. "إذا كانت الأداة عديمة القيمة، فإن الفنان لا يستطيع أن يفعل شيئًا"[3]. وبمعنى آخر، يوضح هردر موقفه بأنه ضد المذهب المادى.

---

(1) XIII, p. 182.
(2) Ibid, p. 183.
(3) Ibid, p. 182.

ويمكن النظر إلى الجزء الثانى من كتاب هردر "أفكار..." على أنه مناظرة مستمرة ضد ميل مفكرى عصر التنوير إلى التقليل من شأن ما هو بدائى وازدرائه. إن هناك، بالتأكيد، تطورًا مما هو أكثر بدائية إلى ما هو أقل بدائية، تطورًا يكون فيه رد الفعل على البيئة الفيزيائية (كما هى الحال عند مونتسكيو) عاملاً مهمًا. ويقدّم هردر تفسيرًا افتراضيًا لتطور الأسرة إلى عشيرة، وتطور العشيرة إلى قبيلة مع ظهور قائد مختار، وتطور القبيلة إلى مجتمع ذى ملك بالوراثة. لكن من اللغو أن يُفترض أن الشعوب البدائية لم تكن لديها أى ثقافة، ومن السخف الأعظم أن يُفترض أنهم كانوا تعساء وبؤساء؛ لأنهم لم يشاركوا فى مزايا القرن الثامن عشر المزعومة.

وعلاوة على ذلك، يهاجم هردر الفكرة التى تقول إنه يجب تفسير التاريخ بأنه حركة للتقدم نحو الدولة الحديثة. ويشير على الأقل إلى أن تطور الدولة الحديثة له علاقة ضئيلة بالعقل، ويرجع ذلك، بالأحرى، إلى عوامل تاريخية. وربما يكون أعضاء القبيلة أكثر سعادة من سكان مدينة حديثة عظيمة، التى "لا بد أن تصبح فيها مئات تواقين حتى إن الواحد يستطيع أن يتبختر ويتقلب فى النعمة والترف"[1]. وكراهية هردر للحكومة السلطوية واضحة تمامًا. فعندما نشر الجزء الثانى كان مجبرًا أن يحذف العبارات التى تقول إن الحاكم الجيد هو الذى يشترك مع الأغلبية لجعل الحكام لا ضرورة لهم، وإن الحكومة تشبه الأطباء السيئين الذين يعالجون مرضاهم بطريقة تجعل هؤلاء المرضى فى حاجة إليهم. غير أن ما يقوله جلى وواضح تمامًا. ففى رأيه "الإنسان الذى يحتاج إلى سيد (صاحب سلطة عليا) هو حيوان؛ وبمجرد أن يصبح موجودًا بشريًا فإنه لم يعد يحتاج إلى سيد"[2]. ويكفى ذلك بالنسبة للمثل الأعلى للاستبداد المستنير.

---

(1) XIII, p. 340.
(2) Ibid, p. 383.

ولقد انشغل هردر، إلى حد ما، بهجوم غير مباشر على كانط. فقد نشر كانط مقالة عدائية عن الجزء الأول من كتاب هردر "أفكار..."، وقد سنحت لهردر الفرصة فى الجزء الثانى لأن يهاجم مؤلف كانط "فكرة عن تاريخ عام بالمعنى العالمى" (عام ١٧٨٤). فقد كان كانط على استعداد لأن يتجاهل كل مراحل التنظيم الاجتماعى إلا من حيث إنه يمكن النظر إليها على أنها تساهم فى تطور الدولة العقلية. والدولة العقلية لابد أن يكون لها سيد (صاحب سلطة عليا)؛ لأن الإنسان ناقص وبه عيوب حتى إنه لا يستطيع أن يعيش فى مجتمع بدون سيد. وربما يكون كانط محقًا فى هذه المسألة إلى حد كبير، بيد أن هردر آثر أن يؤمن بخيرية الإنسان الطبيعية وإمكان كماله. وعلى أية حال، لقد كان يقصد رفض فكرة مؤداها أنه من الأفضل تفسير التاريخ بأنه تقدم نحو الدولة الحديثة، التى لا بد أن نحكم على هداها على كل صور التنظيم الاجتماعى.

ويصل هردر فى الجزء الثالث من كتابه "أفكار..." إلى التاريخ المدوّن. ومبدؤه العام بالنسبة للمؤرخ هو أنه لا بد أن يتخلص عقل المؤرخ من الفروض، ويجب عليه ألا ينظر إلى أى أمة معينة، أو شعب معين، على أنه هو المُفضَّل، ويحتقر، أو يقلل من شأن شعوب أخرى. إن المؤرخ للبشرية لا بد أن يحكم بموضوعية وبصورة محايدة، "مثل خالق جنسنا البشرى"[١]. وإذا تحدثنا بوجه عام، فإن هردر قد أصرَّ على أن يحاول أن يعيش مخلصًا لهذا المبدأ، على الرغم من أن الحقد على روما يظهر ويتَجلى، مع هوادة وتسامح مع حضارة الفينيقيين.

ولم يحصر هردر اهتمامه فى أوروبا، بل إنه نظر أيضًا إلى حضارة الصين، والهند، ومصر، واليهود مثلاً، على الرغم من أن معرفته بالصين والهند لم تكن كافية. وعندما وصل إلى اليونان[٢] وجد دورة ثقافية كاملة؛ أعنى نشأة شعب وانهياره، واستخدمها ليستنتج نتائج عامة. إن كل ثقافة لها مركز جاذبية، وكلما

---

(1) XIV, p. 85.

(٢) استشار جوته هردر كمصدر موثوق به فى ثقافة اليونان (المؤلف).

كان مركز الجاذبية يكمن بعمق فى قوى الثقافة الحية والفعالة، كانت الثقافة أكثر صلابة واستمرارًا. ونستطيع أن نقول، بالتالى، إن ذروة الثقافة توجد عندما تكون فى حالة الاتزان فى الغالب. غير أن هذه الذروة هى نقطة بالتأكيد، أعنى أن مركز الجاذبية يتحرك لا محالة، ويتوزع الاتزان. إن القوى الفعالة قد تتوزع حتى إن التوازن يُستعاد مؤقتًا، غير أنه لا يدوم إلى الأبد. ويحدث الانهيار بدون إخفاق عاجلاً أو آجلاً. ويتحدث هردر كما لو كانت حياة ثقافة ما تحددها قوانين طبيعية؛ إنها تشبه حياة كائن حى بيولوجى. ولم يتحدد مصير روما مسبقًا عن طريق تدخل إلهى، وإنما عن طريق عوامل طبيعية؛ إذ إن البيئة أجبرت الرومان أن يصبحوا شعبًا عسكريًا، وشكّل هذا التطور تاريخهم، وصعودهم إلى العظمة، وانهيارهم اللاحق. لقد أصبحت الإمبراطورية مختلة التوازن، ولم تستطع أن تثبّت أقدامها.

ويواصل هردر فى الجزء الرابع من كتابه "أفكار..." تفسيره للتاريخ الأوروبى منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية. ويشدد فيه على الدور الذى لعبته المسيحية فى تطوير الثقافة الأوروبية. ونجد وعيًا بأهمية العوامل الاقتصادية. وتفسير هردر للحروب الصليبية هو مَثَل ينطبق على هذا الوعى. ولم يغفل على الإطلاق أهمية الاختراعات التكنولوجية، وأهمية المعرفة العلمية الجديدة. غير أنه لم يتخلص كثيرًا من عقلية عصر التنوير، التى نظرت إلى تطور الحضارة المستحب على أنه ابتعاد عن الدين. وربما كان هردر مسيحيًا ليبراليًا، غير أنه كان مقتنعًا بدور الدين الذى لا يمكن الاستغناء عنه فى الثقافة البشرية اقتناعًا كبيرًا.

ولما كان هردر يشدد على المجموعات العرقية، والأمم، والثقافات، ولما كان يشدد على الدور الذى لعبته الشعوب الجرمانية فى نشأة الثقافة المسيحية، فإن أناسًا مضللين، مثل النازيين، حاولوا أن يصوروه بأنه قومى، بل وحتى مناصر لنظرية العرق. لكن هذا التفسير يخرج عن موضوعنا تمامًا. إنه لم يفترض فى أى موضع أن الألمان يجب أن يحكموا الأمم الأخرى. وهو يزدرى، بالفعل، سلوك الفرسان التيوتونية تجاه الجيران الشرقيين لألمانيا، ويهاجم فى كتاباته الإمبريالية

والنزعة العسكرية باستمرار. إن مثله الأعلى هو مثال الكشف المنسجم عن الثقافات القومية. وكما أن الأفراد أحرار، أو ينبغى أن يكونوا أحرارًا، فإنهم مع ذلك يتحدون فى مجتمع، وكذلك يجب أن تشكّل الأمم المختلفة أسرة، لكل منها مشاركتها الخاصة فى تطوير "البشرية". وبالنسبة لنظرية العرق، فإن هردر آمن بأن تجمعات أو مجموعات عرقية تشكّل الأسس الأكثر طبيعية للدول. ومن العوامل التى ساهمت فى عدم استقرار روما، كما يرى، الطريقة التى دمر بها غزو الشعوب الأخرى وحدتها العرقية. بيد أن هذه الفكرة، سواء أكانت صحيحة أم لا، ليست لها علاقة بنظرية العرق، إذا أخذناها على أنها تعنى الفكرة القائلة إن جنسًا ما يفوق الأجناس الأخرى بصورة متأصلة، وله الحق فى أن يحكمها. وبالنسبة لليهود، فإن هردر لم يكن معاديًا للسامية. بيد أن الاهتمام كثيرًا بهذا الموضوع هو مضيعة للوقت. وليس هناك مؤرخ راجح العقل، وموضوعى يفترض أن نظرية هردر عن التاريخ من حيث إنه تطوير للثقافات القومية تتضمن النزعة القومية بالمعنى المستهجن، أو أنها تتضمن الإمبريالية والنزعة العسكرية، أو نظرية عن السمو المتأصل لجنس معين. لقد كان هردر قوميًا بمعنى ما بالتأكيد، لكن ليس بمعنى أنه ادعى أن لأمته حقوقًا لم يرغب فى أن يسلّم بها بالنسبة للأمم الأخرى.

وفلسفة التاريخ عند هردر مركبة إلى حد ما. فمن جهة، نجد إصراره على الحاجة إلى فحص موضوعى، ومحايد، ويخلو من النظريات المتصورة سلفًا، لكل ثقافة على حدة. وهذه قاعدة ممتازة بصورة واضحة لمؤرخ. ومن جهة ثانية، نجد نظريته عن حياة الثقافة، تشبه حياة الكائن الحى، وقد يبدو أن هذه النظرية تزود بتفسير بطريقة تذكرنا بنظرية فيكو عن الدورات. ومن جهة ثالثة، نجد فكرته عن "البشرية" التى تتفق مع نظرية عن التقدم أفضل مما تتفق مع نظرية عن الدورات. بيد أن توافقًا ما هو أمر ممكن بدون شك. إن لكل ثقافة دورتها، غير أن الحركة العامة تكون نحو تحقيق الإمكان المتأصل للإنسان "للبشرية".

وعما إذا كان الاقتراب التدريجى من المثل الأعلى للبشرية ضروريًا ولا مناص منه أم لا بالنسبة لـ "هردر"، فإن هذا أمر يبدو أنه ليس واضحًا البتة. ففى كتابه "أفكار..." يرى أن "فلسفة الأغراض النهائية لم تجلب أى مزايا للتاريخ الطبيعى"[١]، ومن الخُلف المحال أن نفترض، مثلاً، أن أفعال روما السيئة ضرورية لكى تتطور الثقافة الرومانية وتبلغ ذروتها. وفى نفس الوقت، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر، بصورة مشروعة، كل الأفعال فى التاريخ على أساس أنها ضرورية لتحقيق خطة إلهية معينة، فإنه يبدو أن هردر يقول، بالتأكيد، إن التطور التدريجى "للبشرية" ضرورى ولا مناص منه. وهكذا فإنه يخبر قراءه بأن أى شىء يمكن أن يحدث داخل حدود أمة معينة، أى داخل ظروف مكانية وزمانية، فإنه لا بد أن يحدث[٢]. ويبدو أن هذا يستلزم أنه إذا كان الاقتراب التدريجى من مثال البشرية ممكنًا، فإنه يحدث لا محالة. لقد أُخبرنا، بالفعل، بأن كل القوى المدمرة لا بد أن تؤدى، فى نهاية الأمر، إلى قوى محافظة، وتعمل من أجل تطور الكل[٣].

ويبدو أن ثمة غموضًا مماثلاً فى سلسلة «خطابات لتطوير البشرية» (عام ١٧٩٣ - ١٧٩٧). ففى هذه «الخطابات»، التى يبيّن فيها هردر استعدادًا أكبر من قبل لأن يدرك قدرة التغيرات السياسية على أن تساهم فى تطوير البشرية[٤]، نقول إنه فى هذه الخطابات يبدو أن وجهة نظره العامة هى أن هناك، وسيكون هناك، بوجه عام، حركة تدريجية نحو تحقيق المثل الأعلى للبشرية، ويصر فى الوقت ذاته على ضرورة التربية لتطوير إمكانات الإنسان الفطرية. فبدون هذه التربية

---

(1) XIV, p. 202.
(2) Ibid, p. 144.
(3) Ibid, p. 213.

(٤) لقد كان هردر أكثر تقديرًا لمعايير الإصلاح عند فردريك الأكبر مثلاً. وكان ينوى فى البداية أن يكتب بتفاؤل عن الثورة الفرنسية، على الرغم من مظهر الإرهاب الذى أدى به إلى حذف هذه الأقسام (المؤلف).

المستمرة يرتد الإنسان إلى حال الهمجية[١]. ويبدو أن هذه العبارات لا تتضمن ضرورة التقدم. فنحن نستطيع، كما يرى هردر، أن نميز ثلاث حقب في تطور الروح الأوروبية. أولاً، هناك مزج الثقافتين الرومانية والجرمانية الذى أنتج تنظيم أوروبا الدينى والسياسى. ثانيًا، هناك عصر النهضة وعصر الإصلاح. ثالثاً، هناك الحقبة الحديثة التى لا نستطيع أن نتنبأ بنتيجتها[٢]. ويبدو هنا مرة ثانية أن ثمة شكًا ما فى المستقبل، على الرغم من أن هذا الشك يمكن، بالتأكيد، أن يتفق مع إيمان عام بالسير الأمامى للبشرية نحو التطور الأبعد لإمكاناتها الأسمى.

وربما يمكن التعبير عن الموقف بهذه الطريقة. لقد مال هردر، من حيث إنه مؤرخ، يعادى الميل إلى الحكم على كل ثقافة على هدى حضارة العصر، إلى النزعة التاريخية والنسبية، التى يصعب أن تتفق مع عقيدة التقدم. لكنه من حيث إنه فيلسوف، لا يؤمن بخيرية الإنسان الطبيعية وإمكان كماله فحسب، وإنما يؤمن بتأثير العناية الإلهية فى الأفعال الإنسانية أيضًا، فإنه مال، بصورة طبيعية، إلى نتيجة هى إن إمكانات الإنسان الأسمى ستتحقق بالفعل فى نهاية الأمر على الرغم من كل العقبات الموجودة فى الطريق.

---

(1) XIV, p. 138.

(٢) فيما يتعلق بهذه الحقبة يتحدث هردر عن روح – العالم، وهو مصطلح يرجع إلى هيجل (المؤلف).

الجزء الرابع...

كانـــــــط

الفصل العاشر

كانط (١): حياته وكتاباته

حياة كانط وشخصيته – الكتابات الأولى وفيزياء نيوتن – الكتابات الفلسفية فى مرحلة ما قبل النقد – رسالة عام ١٧٧٠ وسياقها – تصور الفلسفة النقدية.

١ – إذا صرفنا النظر عن تاريخ تطور كانط العقلى، وعن نتائج هذا التطور، فإننا لا نحتاج إلى أن نقضى وقتًا طويلاً فى سرد وقائع حياته؛ لأنها كانت على نحو يثير الاستغراب بصورة متفردة، وتخلو من الأحداث الدرامية. حقًا، إن حياة أى فيلسوف مخصصة أساسًا للتأمل، وليس لنشاط خارجى على مسرح الحياة العامة. فلم يكن كانط قائدًا فى الميدان، أو مكتشفًا فى منطقة القطب الشمالى. وعلى الرغم من أنه لم يُجبر على تجرع السم مثل سقراط، أو الحرق بالشد على الخازوق مثل "جيوردانو برونو"(١)، فإن حياته لم تكن، بصورة طبيعية، درامية. بيد أن كانط لم يكن حتى شخص رحّالة يجوب العالم مثل ليبنتس؛ لأنه قضى طيلة حياته فى "بروسيا" الشرقية، كما أنه لم يشغل وظيفة معلم فلسفى فى جامعة مدينة رئيسية مثلما كان هيجل فى جامعة "برلين".

---

(١) برونو (١٥٤٨ – ١٦٠٠): ولد فى "نولا" بالقرب من "نابولى »، كانت آراؤه متطرفة بالنسبة لمعاصريه؛ إذ أعلن، مثلاً، أن الأرض والكواكب الأخرى فى مجموعتنا الشمسية تدور حول الشمس. وتم إعدامه حرقًا بالشد على الخازوق. من أشهر أعماله: طرد الوحش المنتصر، والمتحمسون الأبطال (المترجم).

لقد كان ببساطة أستاذًا ممتازًا ليس فى جامعة متميزة جدا، بل فى مدينة محلية. ولم تكن شخصيته على نحو يقدم موضوعًا للدراسة بسهولة للمحللين السيكولوجيين، كما هى الحال بالنسبة لـ "كيركجور" و"نيتشه". لقد عُرف فى السنوات الأخيرة بالانتظام المنهجى فى حياته، ومواظبته، غير أنه يصعب للمرء أن يتصوره شخصية غير سوية. بيد أنه يمكن القول إن التناقض بين حياته الهادئة والتى تثير الاستغراب إلى حد ما وعظمة تأثيره، إنما هو نفسه له خاصية درامية.

ولد كانط فى "كونجسبرج" فى الثانى والعشرين من شهر إبريل عام ١٧٢٤، وهو ابن سرّاج. ترعرع ونشأ، كطفل فى المنزل وفى المعهد الفريدركى حيث درس فيه من عام ١٧٣٢ حتى عام ١٧٤٠، فى روح الحركة التقوية[1]. واستمر طيلة حياته يقدّر الصفات الجيدة للتقويين المخلصين، غير أنه عارض بحدة الشعائر الدينية التى كان مجبرًا على الامتثال لها فى الكلية. وبالنسبة لتعليمه المدرسى الرسمى، فإنه اكتسب معرفة جيدة باللغة اللاتينية.

شرع فى دراساته الجامعية فى مدينته فى عام ١٧٤٠، وواظب على حضور المحاضرات فى مواد كثيرة متنوعة. وكان تأثير "مارتن كونتسن »، أستاذ المنطق والميتافيزيقا، هو التأثير الرئيسى على تفكيره. و"كونتسن" هو تلميذ «فولف»، بيد أنه كان لديه اهتمام خاص بالعلم الطبيعى، وحاضر فى الفيزياء، وعلم الفلك، والرياضيات، وفى الفلسفة أيضًا. وقد حث كانط، الذى حظى باستخدام مكتبته، على أن يحصل معرفة بعلم نيوتن. وقد كانت كتابات كانط الأولى، بالفعل، ذات طبيعة علمية فى الغالب، وأبقى باستمرار على اهتمام عميق بالموضوع.

وبعد أن أنهى كانط دراساته الجامعية اضطر، لأسباب مادية، أن يعمل فى

(١) النزعة التقوية Pietism هى حركة أو نزعة ظهرت كرد فعل للبروتستانتية، ومؤسسها هو "فيليب ياكوب سبنسر" (١٦٣٥ – ١٧٠٥). وتركز على الجانب العملى للحياة الدينية، وتعلى من شأن القلب، والإشادة بالبر والتقوى والإحسان... إلخ (المترجم).

وظائف مثل مربى خصوصى لأسرة فى "بروسيا الشرقية"، واستمرت هذه الفتـــرة من حياته سبع أو ثمانى سنوات، وانتهت فى عام ١٧٥٥ عندما حصل علـــى مـــا نسميه درجة الدكتوراه، وصُرح له بأن يعمل مدرسا خاصًا[١] أو محاضرًا. وحاول فى عام ١٧٥٦ أن يشغل كرسى كونتسن، الذى بقى شاغرًا بسبب وفاته. غيــر أن كونتسن كان أستاذًا "فذًا وفوق العادة"، وتركت الحكومة، التى تــأثرت باعتبــارات مالية، الوظيفة شاغرة. وفى عام ١٧٦٤ عُرض على كانط كرسى الــشعر، لكنـــه رفضه، بحكمة بدون شك. وفى عام ١٧٦٩ رفض عرضًا مماثلاً من جامعة "يينا". وأخيرًا عُين أستاذًا "عاديًا" للمنطق والميتافيزيقا فى جامعة "كونجسبرج" فى شـــهر مارس عام ١٧٧٠. ولذلك فإن الفترة التى قضاها مدرسًا خاصًا استمرت من عـــام ١٧٥٥ حتى عام ١٧٧٠، على الرغم من أنه فى الأربع سنوات الأخيرة من هـــذه الفترة قدمت له وظيفة أمين مساعد للمكتبة التى عمل بها دعمًا ماليًا إضافيًا. (وفى عام ١٧٧٢ ترك هذه الوظيفة؛ لأنها لا تتفق مع أستاذيته).

ألقى كانط عددًا هائلاً من المحاضرات فى موضوعات كثيرة متنوعة إبـــان السنوات الخمس عشرة هذه، التى تنتمى إلى ما يُسمى، بوجه عام، مرحلة ما قبـــل النقد. وهكذا فإنه فى أوقات متنوعة لم يحاضر فى المنطق، والميتافيزيقا، وفلـــسفة الأخلاق فحسب، وإنما فى الفيزياء، والرياضيات، والجغرافيـــا، والأنثربولوجيـــا، وعلم التربية، وعلم المعادن. وبناء على ما جاء من كل الأخبار، فإنه كان محاضرًا ممتازًا. وكان هناك عُرف فى الجامعـــة هـــو أن يقـــدّم الأســـاتذة والمحاضـــرون نصوصًا، وكان محتمًا على كانط أن يذعن لهذا العرف بالتأكيد. ولذلك فإنه استخدم كتاب بومجارتن "الميتافيزيقا". غير أنه لم يتردد فى أن يتخلى عن هذا الكتـــاب أو أن ينقده، وكانت محاضراته مليئة بروح المرح والفكاهة، بل وحتـــى بالقـــصص. وكان هدفه الرئيسى فى تدريس مواده الفلسفية أن يثيـــر مـــستمعيه لكـــى يفكـــروا بأنفسهم، ويقفوا على أقدامهم، كما يصرح هو.

---

(١) مدرس خاص أو خارج الهيئة Privatdozent هو نظام فى الجامعات الألمانية كان فيـــه المـــدرس أو الأستاذ الجامعى يتقاضى مرتبه من تلاميذه (المترجم).

ويجب ألا نعتقد أن كانط كان شخصًا منعزلا. فقد وجد نفسه فيما بعد مجبرًا على أن يوفر وقته، لكنه فى الفترة التى نتحدث عنها انخرط فى المجتمع المحلى بقدر كبير. لقد حظى طيلة حياته بتواصل اجتماعى. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه لم يكن شخصًا رحّالة، فإنه وجد متعة فى مقابلة الناس الذين لديهم خبرة ببلدان أخرى، وأدهشهم أحيانًا بمعلوماته الخاصة، على الرغم من أنه اكتسب ذلك بالقراءة بالتأكيد. لقد كانت اهتماماته واسعة إلى حد ما. وهكذا حثه تأثير كتابات "روسو" على اهتمام مفعم بالحيوية وبالإصلاح التربوى، فضلاً عن أنه ساعد على تطوير آرائه السياسية فى اتجاه راديكالى.

ويصعب أن نتوقع، بالتأكيد، أننا نستطيع أن نحدد اللحظة الدقيقة التى انتهى فيها تفكير كانط فى مرحلة ما قبل النقد، واللحظة الدقيقة التى بدأ فيها تفكيره النقدى. أعنى أنه يصعب أن نتوقع أننا نستطيع أن نقرر بالضبط متى رفض كانط فلسفة ليبنتس وفولف، وبدأ فى إنتاج مذهبه الخاص. ومع ذلك نستطيع، لأغراض عامة، أن نأخذ تعيينه أستاذًا فى عام ١٧٧٠ على أنه تاريخ مناسب. بيد أن كتابه "نقد العقل الخالص" لم يظهر حتى عام ١٧٨١. وفى خلال السنوات الإحدى عشرة التى مضت فى هذه الفترة كان كانط يُمعن النظر فى فلسفته، كما أنه استمر فى إلقاء محاضرات فى موضوعات غير فلسفية، فكانت هذه المحاضرات فى الأنثربولوجيا، والجغرافيا الفيزيائية؛ لأنها شعبية بصفة خاصة. لقد كان مقتنعًا بأن التلاميذ يحتاجون إلى معرفة واقعية من هذا النوع، لكى يفهموا الدور الذى تلعبه التجربة فى معرفتنا. ولم يكن التنظير المثالى فى فراغ هو المثل الأعلى الكانطى على الإطلاق، حتى على الرغم من أن نظرة عابرة إلى كتابه الأول "نقد العقل الخالص" قد يفترض أنه كان تنظيرًا مثاليًا.

وعندما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب "نقد العقل الخالص" فى عام ١٧٨١، جاءت بعدها كتابات كانط الشهيرة الأخرى فى تتابع سريع. ففى عام

١٧٨٣ نشر كانط كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تـصبح عـلمًا"[١]، وفى عام ١٧٨٥ نشر كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»[٢]، وفى عام ١٧٨٦ نشر كتاب «المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعى»، وفى عام ١٧٨٧ نشر الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص»، وفى عام ١٧٩٠ نشر كتاب "نقد ملكة الحكم »، وفى عام ١٧٩٣ نشر كتاب "الدين فى حدود العقل وحده"، وفى عام ١٧٩٥ نـشر كتاب "مشروع للسلام الدائم"[٣]، وفى عام ١٧٩٧ نشر كتاب "ميتافيزيقا الأخـلاق". وبالتالى ليس من المعقول أنه كان يجب على كانط، فى ظل هذا البرنامج الثقيـل، أن يحافظ على الوقت. وأصبح نظام يومه، الذى تمسك به بإخلاص إبـان سـنواته وهو أستاذ شهير. وعندما كان يستيقظ قبل الساعة الخامسة بقليل فى الصباح، كان يقضى ساعة من الخامسة حتى السادسة يحتسى الشاى، ويدخن الغليون، ويفكر فى عمله اليومى. ويقوم بإعداد محاضراته من الساعة السادسة حتى السابعة، ويبدأ هذه المحاضرات فى الساعة السابعة أو الثامنة، وتـستمر حتـى الـساعة التاسـعة أو العاشرة. ثم يكرس نفسه للكتابة حتى وجبة منتصف اليوم، التى تكون مـع رفقـاء باستمرار، والتى تطول لساعات عدة؛ لأن كانط كان يستمتع بالمحادثة. وبعد ذلـك يقوم بنزهة يومية لمدة ساعة أو أكثر، ويخصص المساء للقراءة والتأمل. ويـأوى إلى الفراش فى الساعة العاشرة.

لم يصطدم كانط مع السلطة السياسية سوى مرة واحدة. وذلك فيمـا يتـصل بكتابه "الدين فى حدود العقل وحده". وقد تغاضت الرقابة فـى عـام ١٧٩٢ عـن الجزء الأول من هذا العمل، وعنوانه "عن الشر الجذرى فى الطبيعـة الإنـسانية"، على أساس أنه لم يكن موجهًا إلى القارئ العام، كما هى الحال بالنـسبة لكتابـات كانط الأخرى. لكن الجزء الثانى وهو "عن صراع مبدأ الخير مع الشر" أخفق فـى

---

(١) ترجمته إلى العربية الدكتورة نازلى إسماعيل، وراجعه الدكتور عبد الرحمن بدوى (المراجع).

(٢) ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الغفار مكاوى، وراجعه الدكتور عبد الرحمن بدوى (المراجع).

(٣) ترجمه إلى العربية الدكتور عثمان أمين (المراجع).

إرضاء الرقابة، استنادًا إلى أنه يهاجم لاهوت الكتاب المقدس. ومع ذلك، فإن كلية اللاهوت فى كونجسبرج، وكلية الفلسفة فى "يينا" أقرتا العمل كله، الذى يتكون من أربعة أجزاء، ونُشر فى عام ١٧٩٣. ثم نشأت المشكلة. ففى عام ١٧٩٤ عبّر فردريك وليم الثانى، خليفة فردريك الأكبر على عرش بروسيا، عن استيائه على الكتاب، واُتهم كانط بأنه أساء تقديم مبادئ أساسية كثيرة من الكتاب المقدس والمسيحية وحطّ من شأنها. وهدد الملك كانط بعقوبات لو أنه خاطر بإعادة الإساءة. وامتنع كانط عن التراجع عن آرائه، غير أنه وعد بأنه سيتخلى عن صنع أى تصريحات عامة أخرى، سواء فى المحاضرات أم فى الكتابة، عن الدين سواء الدين الطبيعى أم الدين الموحى به. ومع ذلك، عندما توفى الملك ظن كانط أنه أُعفى من وعده، ونشر "صراع الكليات" فى عام ١٧٩٨، الذى يناقش فيه العلاقة بين اللاهوت، بمعنى الإيمان الخاص بالكتاب المقدس، والفلسفة أو العقل النقدى.

توفى كانط فى الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٨٠٤. وكان عمره يناهز السابعة والخمسين عامًا عندما نشر عمله الشهير "نقد العقل الخالص"، وشكل إنتاجه الأدبى فيما بين عام ١٧٨١ ووفاته إنجازًا مذهلاً. وقام فى السنوات الأخيرة بإعادة صياغة فلسفته. ونشر "أديكس" E. Adickes الملاحظات التى صُممت على أنها مادة لصيغة منقحة لمذهبه فى طبعة نقدية فى عام ١٩٢٠ تحت عنوان "أعمال كانط المتأخرة".

وربما تكون السمة الصامتة فى شخصية كانط همته الأخلاقية، وإخلاصه لفكرة الواجب، الإخلاص الذى وجد تعبيرًا نظريًا فى كتاباته الأخلاقية. لقد كان، كما رأينا، إنسانًا اجتماعيًا، كما أنه كان شخصًا أريحيًا وعطوفًا. ولم يكن غنيًا على الإطلاق، وكان مهتمًا بالمسائل المالية بصورة منتظمة، بيد أنه كان يساعد عددًا من الأشخاص الفقراء بصورة منتظمة. ولم يلازم ادخاره وحسن تدبيره أنانية، أو غلظة القلب. وعلى الرغم من أنه لم يكن شخصًا عاطفيًا، فإنه كان صديقًا مخلصًا، وتميز سلوكه بمجاملة الآخرين واحترامهم. وبالنسبة للدين، فإنه لم يهتم بالشعائر

العادية، ولا يستطيع أى شخص أن يزعم أنه كان يميل إلى التصوف. ولم يكن مسيحيًا أرثوذكسيًا بدقة. غير أنه كان لديه إيمان حقيقى بالله بالتأكيد. وعلى الرغم من أنه سلّم بأن الأخلاق مستقلة ذاتيًا، بمعنى أن مبادئها ليست مستمدة من اللاهوت، طبيعى أو موحى به، فإنه اقتنع أيضًا بأنها تستلزم، أو تتضمن فى نهاية الأمر الإيمان بالله، بمعنى سنبينه فيما بعد. ومن المغالاة أن نقول إنه لم تكن لديه فكرة عن التجربة الدينية. وإذا قال المرء ذلك، فإنه سيثير إشارات ناقمة باستمرار إلى تبجيل كانط للسماء المرصعة بالنجوم من فوقنا، والقانون الأخلاقى بداخلنا. وفى الوقت نفسه لم يظهر كانط تقديرًا حقيقيًا لأنشطة العبادة والصلاة، ولما يسميه "بارون فون هوجل" B. V. Hugel[1] العنصر الصوفى فى الدين. بيد أن ذلك لا يعنى بالتأكيد أنه لم يكن لديه تبجيل لله، حتى إذا كان منظوره للدين من الناحية العملية فقط عن طريق الوعى بالإلزام الأخلاقى. ويبدو أن حقيقة الأمر هى أنه كما أن كانط كتب عن الإستاطيقا والخبرة الإستاطيقية بدون أن يكون لديه، فيما يبدو، أى تذوق شخصى ومفعم بالحيوية بالموسيقى، مثلاً، فإنه كذلك كتب عن الدين بدون أن يكون لديه أى فهم عميق إما للورع المسيحى، أو للتصوف الشرقى مثلاً. تميز كانط بالجدة والهمة وليس بالإخلاص الدينى، شريطة ألا يُفهم هذا القول بأنه يعنى أنه كان شخصًا ملحدًا، أو أن تأكيده للإيمان بالله كان مرائيًا. إنه لم يواظب على خدمات الكنيسة إلا فى المناسبات الرسمية التى تتطلب وجوده، وتكشف ملاحظته لصديق من أصدقائه؛ وهى أن التقدم فى الخير الأخلاقى يلازمه هجر للصلاة – عن شىء ما من شخصيته.

وفى السياسة كان كانط يميل إلى النظام الجمهورى، إذا أخذنا هذا اللفظ ليشمل ملكية دستورية محدودة. وتعاطف مع الأمريكيين فى حرب الاستقلال، وتعاطف فيما بعد مع مثل الثورة الفرنسية على الأقل. كانت النزعة العسكرية

---

(١) بارون فون هوجل (١٧٩٥ – ١٨٧٠) مكتشف أسترالى ومتخصص فى فلاحة البساتين. عمل جنديا ثم استأنف دراسة فلاحة البساتين، والتاريخ الطبيعى (المترجم).

والغلو فى الوطنية دخيلة على تفكيره. إذ إن مؤلف كتاب "مشروع للسلام الدائم" لم يكن من نوع المفكرين الذين استطاع النازيون أن يستغلوهم[١]. وقد ارتبطت أفكاره السياسية بتصوره لقيمة الشخصية الأخلاقية الحرة ارتباطًا وثيقًا بالتأكيد.

٢ - لقد حث مارتن كونتسن فى جامعة كونجسبرج كانط، كما رأينا، على الاهتمام بمسائل علمية. كما يتضح أنه قرأ كثيرًا فى الأدب العلمى إبان الفترة التى قضاها مربيًا خصوصيًا فى بروسيا الشرقية. وقد كانت رسالة الدكتوراه التى تقدم بها الجامعة فى عام ١٧٥٥ "عن النار"، ونشر فى العام نفسه "تاريخ طبيعى عام ونظرية السموات". ونتج هذا العمل من مقالين سابقين (١٧٥٤) هما مقال عن حركة الأرض حول محورها، ومقال آخر عن السؤال الفيزيائى عما إذا كانت الأرض تكبر. وفى هذا المقال نجد استباقًا أصيلاً للفرض السديمى الذى طوّره لابلاس فيما بعد.

وبالتالى، بدلاً من التقسيم الثنائى المعتاد لحياة كانط العقلية إلى مرحلتين، هما: مرحلة ما قبل النقد، عندما كان تحت تأثير فلسفة ليبنتس وفولف، والمرحلة النقدية، عندما كان ينعم النظر فى فلسفته الخاصة ويعبر عنها، فإن بعض المؤرخين يفضّلون تقسيمًا ثلاثيًا. أعنى أنهم يعتقدون أنه يجب علينا أن نعرف وجود مرحلة أولى اهتم كانط فيها بمشكلات عن الطبيعة العلمية. واستمرت هذه المرحلة حتى عام ١٧٥٥ أو عام ١٧٥٦، وتقع مرحلة ما قبل النقد الفلسفية كثيرًا أو قليلاً فى الستينيات.

وثمة شىء يجب أن يقال، بالتأكيد، لصالح هذا التقسيم الثلاثى؛ لأنه يخدم فى لفت الانتباه إلى الطابع العلمى المهيمن لكتابات كانط الأولى. ولكن لأغراض عامة

---

(١) فى الغالب يقصد المؤلف مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٩) الذى يعتبر مؤسس الوجودية الملحدة - وقد تعاون مع النازى (المراجع).

يبدو أن التقسيم الثنائى التقليدى كاف تمامًا. وفضلاً عن ذلك، فإن كانط لم يتخل عن الفيزياء النيوتونية من أجل أى نوع آخر من الفيزياء. بيد أنه تخلى عن تراث فولف الفلسفى لصالح فلسفة أصيلة. وتظل هذه الواقعة المهمة فى تطوره العقلى. وعلاوة على ذلك، فإن التقسيم الثلاثى يمكن أن يكون مضللاً. فمن جهة، على الرغم من أن كتابات كانط الأولى علمية بصورة مهيمنة، فإنها لم تكن كذلك فقط. ففى عام ١٧٥٥، مثلاً، تلت رسالته "عن النار" رسالة لاتينية أخرى هى «تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية»، التى ألَّفها عندما صُرح له بأن يحاضر فى الجامعة كمدرس خاص. ومن جهة أخرى، نشر كانط بعض البحوث العلمية حتى إبان المرحلة النقدية. فقد نشر فى عام ١٧٨٥ مقالاً "عن البراكين فى القمر".

ومع ذلك، فإنها مضيعة للوقت أن نكرر هذا السؤال مرة أخرى. فالمسألة المهمة هى أنه على الرغم من أن كانط لم يكن فيزيائيًا ممارسًا أو فلكيًا ممارسًا، إن جاز هذا التعبير، فإنه حصل على معرفة بالعلم النيوتونى، وأن صحة التصور العلمى للعالم ظلت حقيقة راسخة بالنسبة له. لقد كانت طبيعة المعرفة العلمية، بالتأكيد، مسألة محل نظر، وشكل مدى إمكان تطبيق المقولات العلمية، والمفاهيم العلمية مشكلة. غير أن كانط لم يشك فى الصحة العامة لفيزياء نيوتن داخل مجالها الخاص على الإطلاق. ونشأت مشكلاته المتأخرة على أساس هذا الاعتقاد. فكيف يمكننا، مثلاً، أن نوفق بين التصور العلمى للعالم من حيث إنه نسق يحكمه قانون، لكل حدث فيه مجراه المحتوم والمحدد، وعالم التجربة الأخلاقية الذى يتضمن الحرية؟ وأيضًا، ما التبرير النظرى الذى يمكننا أن نجده لكلية أو عمومية العبارات العلمية ولصحة التنبؤ العلمى فى مواجهة المذهب التجريبى عند ديفيد هيوم، الذى يبدو أنه يحرم التصور العلمى للعالم من أى تبرير عقلى، ونظرى؟ ولا أعنى بذلك الإشارة إلى أن هذه المشكلات توجد منذ البداية فى تفكير كانط، ولا أرغب فى أن أتطلع فى هذه المسألة إلى مناقشة للأسئلة التى نشأت فى مرحلة متأخرة على الفلسفة النقدية. ولكن يجب علينا أن نفهم من البداية أن كانط قبل، واستمر فى

قبول، صحة علم نيوتن حتى نقدّر معضلته المميزة. وإذا سلمنا بهذا القبول، وسلمنا بالمذهب التجريبى عند هيوم، فإن كانط وجد نفسه مجبرًا على مر الأيام أن يثير أسئلة عن طبيعة المعرفة العلمية. كما أننا إذا سلمنا بقبوله للتصور العلمى للعالم، وسلمنا فى الوقت نفسه بقبوله لصحة التجربة الأخلاقية، فإن كانط وجد نفسه مجبرًا على مر الأيام أن يناقش التوفيق بين عالم الضرورة وعالم الحرية. وإذا سلمنا، أخيرًا، بحقائق التقدم العلمى، والقبول العام للفيزياء الكلاسيكية، فإن كانط وجد نفسه مدفوعًا أن يسأل عما إذا كان نقص التقدم المشابه فى الميتافيزيقا، ونقص التقدم المشابه للقبول العام لأى نسق فلسفى لا يحتاج إلى مراجعة جذرية لأفكارنا عن طبيعة الميتافيزيقا ووظيفتها. ومعالجة كانط لهاتين المشكلتين موجودة فيما بعد، بيد أن هذه المعالجة تفترض مسبقًا ذلك القبول لعلم نيوتن الذى يتجلى فى كتاباته الأولى.

٣ – عندما نتحدث عن مرحلة ما قبل النقد فى تطور كانط العقلى، فإن الإشارة تكون، بالتأكيد، إلى المرحلة التى تسبق تصور فلسفته الخاصة الأصلية وإنتاجها. وبمعنى آخر، لا بد أن نأخذ المصطلح بمعنى فنى لا بمعنى "غير نقدى". يتمسك كانط فى هذه المرحلة كثيرًا أو قليلاً بوجهة نظر فلسفة فولف، غير أنه لم يقبل هذه الفلسفة إطلاقًا بطريقة خانعة وغير نقدية. لقد انتقد من قبل فى عام ١٧٥٥ بعض آراء ليبنتس وفولف، مثل استخدامهما لمبدأ العلّة الكافية، فى عمله الذى كتبه باللغة اللاتينية وهو "تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية". وقد كانت معرفته بفلسفة ليبنتس فى هذه الفترة، من حيث إنها تتميز عن المراجعة التى شرحها وعلق عليها فولف وأنصاره، مقيدة وناقصة، لكننا نرى فى الكتابات أثناء الستينيات موقفًا نقديًا مستمرًا من فلسفة ليبنتس – فولف، على الرغم من أنه لم يكن حتى الحقبة التى ظهرت فيها وجهة النظر النقدية، بمعنى فنى للمصطلح.

نشر كانط "بيان ما فى أشكال القياس الأربعة مـن تحـذلق كـاذب" (عـام ١٧٦٢)، يرى فيه أن التقسيم المنطقى للقياس إلى أربعة أشكال هو تحـذلق مغـالٍ فيه، وغير ضرورى. ونشر فى نهاية السنة نفسها "البرهان الممكن الوحيد لإثبـات وجود الله". ولما كان هذا العمل ذا أهمية؛ فإنه يمكن أن نبدى ملاحظـات ضـئيلة ومختصرة عليه هنا.

يرى كانط فى نهاية المقال أنه على الرغم من أنه "يجب أن نقتنع بوجود الله بصورة يقينية، فإنه ليس من الضرورى تمامًا أن نبـرهن علـى وجـوده"(١)؛ لأن العناية الإلهية لم ترد أنه لا بد أن تكون الطريقة الوحيدة لبلوغ معرفة بـالله عـن طريق تحذلقات ميتافيزيقية. وإذا كان الأمر هكذا، بالفعل، فإننا سنكون فـى حالـة يُرثى لها؛ لأنه لم يُقدم بالفعل برهان معرفى بعد، يزودنا بتـشابه أكيـد لبرهـان الرياضيات. ومع ذلك، فمن الطبيعى أنه يجب على الفيلسوف المحترف أن يبحـث عما إذا كان برهان دقيق على وجود الله ممكنًا. وهدف كانط هو أن يشارك فى هذا البحث.

إن كل البراهين على وجود الله لا بد أن تقوم إما على مفهـوم الممكـن، أو على الفكرة التجريبية عما هو موجود. وعلاوة على ذلك، فإنه يمكن تقسيم كل فئة إلى فئتين فرعيتين. فمن جهة، قد نحاول أن نبرهن إما من الإمكان بوصفه أساسًـا على وجود الله من حيث إنه نتيجة، أو من الإمكان بوصفه نتيجة على وجـود الله من حيث إنه أساس هذا الإمكان. ومن جهة أخرى، أعنـى إذا بـدأنا مـن أشـياء موجودة، فإن مجريين يكونان متاحين لنا. فإما أننا نستطيع أن نحـاول أن نبـرهن على وجود علة أولى ومستقلة لهذه الأشياء، ثم نبيّن أن هذه العلّة لا بد أن تمتلـك صفات معينة، تجعل الأمر مناسبًا لأن نتحدث عنها بوصفها إلهًا. أو أننا نـستطيع

---

(1) 3.5. W., II. P. 163.

الإشارات إلى هذا المجلد والصفحة، المسبوقة بحرف W هى باستمرار إشارات إلـى طبعـة أعمـال كانط الكاملة التى أعدتها "الأكاديمية البروسية للعلوم". انظر: سيرة الحياة (المؤلف).

أن نحاول أن نبرهن فى الوقت نفسه على كل من وجود الله وصفاته. وأى برهـــان على وجود الله لا بد أن يأخذ شكلاً من هذه الأشكال الأربعة كما يرى كانط.

والخط الأول من الدليل الذى ذكرناه؛ أعنى من الإمكان بوصفه أساسًا علـــى وجود الله بوصفه نتيجة، يناظر ما يسمى بالدليل الأنطولوجى؛ أعنى من فكـــرة الله إلى الوجود الإلهى، الذى افترضه كل من القديس أنسلم، وديكارت فـــى صـــورتين مختلفتين، والذى أعاد ليبنتس صياغته وقبله. ورفضه كانط فى "البرهـــان الممكـــن الوحيد لإثبات وجود الله"؛ لأنه، كما يرى، يفترض سلفًا أن الوجود محمول، وهـــو افتراض كاذب. والخط الثانى من الدليل، الذى يناظر ما أسماه كـــانط فيمـــا بعـــد "الدليل الكسمولوجى"، والذى استخدمه، كما يرى، كثيرًا فلاسفة من أنصار مدرسة فولف، يسير على أساس أننا لا نستطيع أن نبرهن على أن علّـــة أولـــى لا بـــد أن تكون ما نسميه الله. وبالنسبة للخط الرابع من الدليل، الذى يناظر الـــدليل الغـــائى، أو الدليل من التدبير والتخطيط، فإن كانط يُظهر، كما يستمر فى إظهار ذلك فيمـــا بعد، احترامًا ملحوظًا، شريطة أن تشديده هو على غائية الكائن الحـــى المحايثـــة. ومع ذلك، فإنه لا يبلغ، ولا يمكن أن يبلغ، إلى برهان على وجود الله؛ لأنه يـــؤدى بنا، على أحسن تقدير، إلى عقل إلهى، أو ذكاء، يُوجد نسقًا ونظامًـــا وغائيـــة فـــى العالم، ولا يؤدى بنا إلى خالق. وبمعنى آخر، إنه يتركنا مع ثنائية، يتركنا مع عقل سماوى من جهة، ومع المادة التى يجب أن تُشكل. وبقدر ما يكون هذا الدليل وحده هو ما يعنينا، فإننا نظل فى شك عما إذا كانت المادة مستقلة عن الله أو تعتمد عليه.

ويبقى، بالتالى، الخط الثانى من الدليل، أعنى من الإمكان مـــن حيـــث إنـــه نتيجة إلى وجود الله من حيث إنه أساسه. وهذا هو الخط الذى يفترضه كانط علـــى أنه الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله. ويخبرنا أنه ليس هناك تنـــاقض منطقى فى إنكار كل وجود أيًا كان. غير أن ما لا يمكن أن نفعله بصورة مشروعة هو أن نؤكد الإمكان وننكر فى الوقت نفسه أن هناك أساسًا موجودًا للإمكـــان. ولا بد أن نسلّم بالإمكان؛ لأننا لا نستطيع أن ننكره بدون التفكير، والتفكير هـــو تأكيـــد

مجال الإمكان بصورة ضمنية. وينتقل كانط ليبرهن على أن هذا الموجود لا بد أن يكون واحدًا، وبسيطًا، ولا يتغير، وأزليًا، وروحيًا، وكل شيء آخر يتـضمن فـى معنى كلمة "الله" كما تُستخدم فى الميتافيزيقا.

وبقدر ما يهم هذا الخط من الدليل فلسفة العصور الوسطى، فإنه يذكرنا بــ "دانز سكوت"، الذى حاول أن يبرهن على وجود الله وصفاته من فكـرة الإمكـان، أكثر مما يذكرنا بــ "القديس توما الإكوينى". فالقديس توما الأكوينى يقيم، بالفعـل، بطريقته الثالثة دليله على مفهوم "الموجودات الممكنة"، بيد أن مفهومه عن الإمكان مستمد من واقعة تجريبية هى أن بعض الموجودات توجد وتفنى، ومن ثـم تكـون "ممكنة" (وهذا ما يسميه الإسكولائيون بوجه عام «حادث»). ويبرهن كانط على أن وجود الله يتضمنه كل تفكير بدلاً من أن وجود الأشياء الحادثة هى التـى تُظهـر وجود الله. وربما يمكن أن نقول إن ما يطلبه كانط هو أن دليل ليبنتس من حقـائق أزلية يجب أن يتحول إلى برهان دقيق. وعلى أية حال من الممتـع أن نلاحـظ أن خطه من التفكير، على الرغم من أنه يختلف عن خط الدليل الأنطولوجى، ذو طابع قبلى إذا قارناه بالدليل من التدبير والنظام مثلاً، وأنه يفترض وجهة نظـر ليبنـتس عن الميتافيزيقا من حيث إنها علم غير تجريبى. غير أن ذلك لا يعنى أنه لم يرَ أى اختلاف جوهرى بين الرياضيات والميتافيزيقا. وسنشير الآن إلى اخـتلاف أكـده كانط فى عمل من أعماله بجلاء ووضوح.

يتحدث كانط فى «البرهان الممكن الوحيد الممكن لإثبات وجود الله»[1] عـن الميتافيزيقا بأنها "هوة لا يُسبر لها غور" و"محيط مظلم بلا شطئان ولا منـارات". ونسمع شيئًا أكثر وضوحًا عن طبيعة الميتافيزيقا فى «بحث فى وضـوح مبـادئ اللاهوت الطبيعى» عام ١٧٦٤. وقدمت أكاديمية برلين فى عـام ١٧٦٥ جـائزة لمقال عن السؤال عما إذا كانت الحقائق الميتافيزيقية بوجه عام، والمبادئ الأولـى

(1) Preface. W.. II. p. 66.

للاهوت الطبيعى والأخلاق بوجه خاص لها نفس درجة البرهان اليقينى مثل حقائق الهندسة. وإذا لم تكن كذلك، فما الطبيعة الخاصة التى تتمتع بها، وما درجة اليقين التى تتمتع بها؟ وهل تكفى هذه الدرجة لتبرير اقتناع تام؟ ولم يفز مقال كانط بالجائزة، غير أنه ذو أهمية ملحوظة بالفعل.

يصر كانط على أن ثمة اختلافات رئيسية بين الرياضيات والميتافيزيقا[١]. فالرياضيات علم تأليفى، بمعنى أنها تسير "بصورة تأليفية" وتكوّن تعريفاتها بصورة تعسفية. فتعريف شكل من الأشكال الهندسية ليس نتاج تحليل مفهوم، أو فكرة نتملكها من قبل؛ فالمفهوم ينشأ من التعريف. وفى الفلسفة (التى يطلق عليها كانط "عالم الحكمة") نحصل على التعريفات بالتحليل؛ أعنى أنه يكون لدينا أولاً فكرة عن شىء ما، مع أن هذه الفكرة تكون غامضة وناقصة، ثم نحاول أن نوضحها بمقارنة أمثلة لتطبيقها، أو بالقيام بعمل من أعمال التجريد. وبهذا المعنى فإن الفلسفة تسير تحليليًا، ولا تسير تركيبيًا (تأليفيًا). ويأخذ كانط مثال الزمان ليوضح الاختلاف. إن لدينا من قبل فكرة ما ومعرفة ما عن الزمان قبل أن نشرع فى بحث فلسفى عنه. ويأخذ هذا البحث صورة مقارنة وتحليل أمثلة متنوعة لتجربة الزمان بهدف تكوين مفهوم كاف، ومجرد. "لكننى إذا أردت أن أحاول الوصول إلى تعريف للزمان بصورة تأليفية، فيا لها من فرصة سعيدة يجب أن تصادفنى؛ لأن هذا المفهوم يجب أن يكون المفهوم الدقيق الذى يعبر تمامًا عن الفكرة المعطاة من قبل"[٢]. أعنى لو أننى كوّنت تعريفًا للزمان بصورة تعسفية، كما يكوّن عالم الهندسة تعريفاته، فإنها ستكون مسألة صدفة محض إذا قدمنا تعبيرًا واضحًا، ومجردًا للفكرة العينية للزمان الذى يكون لدّى من قبل، مثل أى شخص آخر.

---

(١) رفض كانط من قبل، فى مقال عن مفهوم الكم السالب، (عام ١٧٦٣) فكرة تقول إنه يجب استخدام المنهج الرياضى فى الفلسفة، على الرغم من أنه يصر أيضًا على أن الحقائق الرياضية يمكن أن تكون خصبة من الناحية الفلسفية (W., II, pp. 167-173) (المؤلف).

(2) Enquiry, I, 12, W., II, P. 277.

وربما يقال إن الفلاسفة يكوّنون، فى حقيقة الأمر، تعريفات "بصورة تأليفية". فقد تصور ليبنتس لنفسه، مثلاً، جوهرًا بسيطًا لا يمتلك سوى تمثلات غامضة، وأسماه "مونادة نائمة". وهذا صحيح للغاية. غير أن المسألة هى أنها عندما كوّن الفلاسفة تعريفات بصورة تعسفية، فإن هذه التعريفات ليست فلسفية إذا تحدثنا بعبارة دقيقة. "إن تحديدات كهذه لمعنى كلمة ليست تعريفات فلسفية على الإطلاق، لكنها إذا سُميت توضيحات على الإطلاق، فإنها لا تكون سوى توضيحات نحوية"(١). ويمكننى أن أبين، إذا أردت، بأى معنى أقصد استخدام مصطلح "مونادة نائمة"، ولكننى أتصرف الآن كنحوى، وليس كفيلسوف. ولم "يفسر ليبنتس هذه المونادة، ولكنه تصورها؛ لأن فكرتها ليست شيئًا معطى له، وإنما هى شىء خلقها هو بنفسه"(٢). وعلى نحو مماثل، غالبا ما يعالج الرياضى مفاهيم يمكن تحليلها فلسفيًا، ولا تكون مجرد بناءات تعسفية. ومفهوم المكان هو من هذا القبيل. بيد أن هذه المفاهيم يستقبلها الرياضى؛ أى إنها ليست مفاهيم رياضية، إذا تحدثنا بصورة فنية، بالمعنى الذى يكون به مضلع مثلاً.

ونستطيع أن نقول، من ثم، إنه بينما لا يكون لدينا فى الرياضيات مفهوم على الإطلاق عن أى موضوع حتى يزودنا التعريف بمفهوم، فإنه يكون لدينا فى الميتافيزيقا(٣) مفهوم معطى لى من قبل واضح، ومحدد(٤)، على الرغم من أنه غامض وأحاول أن أوضحه. وكما يقول القديس أوغسطين إننى أعرف جيدًا ما الزمان طالما لم يسألنى أحد عن تعريفه. وأستطيع فى الميتافيزيقا أن أعرف جيدًا بعض الحقائق عن موضوع من موضوعات التفكير، وأستنتج نتائج صحيحة من هذه الحقائق دون أن أستطيع أن أعرّف الموضوع. ويقدم كانط مثال الرغبة. فهناك

---

(1) Enquiry. I, 12. W., II. P. 277.

(2) Ibid.

(٣) يصف كانط الميتافيزيقا بأنها "ليست شيئا سوى فلسفة عن مبادئ معرفتنا القصوى (Enquiry. 2. W., II. P. 283.) (المؤلف).

(4) Enquiry. 2. W., II. P. 283.

الكثير الذى يمكننى أن أقوله بخصوص الحقيقة الخاصة بطبيعة الرغبة دون أن أستطيع أن أعرّفها. وباختصار، بينما نبدأ فى الرياضيات بتعريفات، فإننا لا نفعل ذلك فى الميتافيزيقا. ويستنتج كانط أن قاعدة المبدأ التى يجب مراعاتها إذا كان ينبغى علينا أن نبلغ اليقين فى الميتافيزيقا هى التيقن من ذلك الذى نعرفه مباشرة، وبيقين عن الموضوع قيد البحث، وتحديد الحكم الذى تسببه هذه المعرفة.

ومن ثم فإن الميتافيزيقا تختلف عن الرياضيات. ويجب علينا فى الوقت نفسه أن نسلّم بأن النظريات الفلسفية تشبه الشُهب إلى حد كبير، التى لا يكون لمعانها ضمانًا لطول عمرها. "إن الميتافيزيقا هى بدون شك الدراسة الأكثر صعوبة من كل الدراسات الإنسانية؛ إذ لم يُكتب أى ميتافيزيقا بعد"[1]. إن ما هو مطلوب هو تغيير المنهج. "فالمنهج الحقيقى للميتافيزيقا هو، أساسًا، من نفس النوع الذى أدخله نيوتن إلى العلم الطبيعى، وكان مثمرًا هناك"[2]. إن الميتافيزيقى لابد أن يبدأ ببعض ظواهر "التجربة الداخلية"، يصفها بدقة، ويتأكد من الأحكام المباشرة التى سببتها، والتى نكون على يقين منها. ويستطيع فيما بعد أن يبحث عما إذا كان يمكن وضع ظواهر متنوعة تحت مفهوم واحد، أو تعريف يشبه القانون العام للجاذبية مثلاً. لقد استخدم كانط، كما رأينا، نصوص فولف فى الفلسفة، واستخدم نصوص بومجارتن فى الميتافيزيقا. ومنهج بومجارتن هو منهج البدء بتعريفات عامة جدًا، ثم الانتقال إلى ما هو أكثر خصوصية. وهذا هو المنهج الذى رفضه كانط تمامًا. الميتافيزيقى لا يهتم، أساسًا، بعلاقة الأساس بالنتيجة بمعنى منطقى خالص وصورى. إنه يهتم "بأسس حقيقية واقعية"، ولا بد أن يبدأ بالمعطى.

وبالنسبة للأسئلة الخاصة التى اقترحتها أكاديمية برلين فيما يخص اللاهوت الطبيعى والأخلاق، فإن كانط لا يزال يسلّم فى "بحث فى وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعى" بأن مبادئ اللاهوت الطبيعى يقينية، أو يمكن أن تكون يقينية. ويشير

(1) Enquiry. I. 4, W., II, P. 283.
(2) Enquiry. 2. W., II. P. 286.

باختصار إلى برهانه على وجود الله بأنه الأساس الفعلى للإمكان. بيد أن الموقف فى الأخلاق يختلف إلى حد ما؛ لأنه يجب علينا أن نعرف الدور الذى يلعبه الشعور فى الحياة الأخلاقية. ويشير كانط إلى "هاتشيسون، وآخرين"، ويرى أن "أول شيء فى ألمانيا هو أن الناس بدأوا يرون أنه بينما تكون قوة التمثيل فى الحقيقة هى المعرفة، فإن قوة إدراك الخير هى الشعور، وأنه يجب ألا تختلط هاتين القوتين بعضهما ببعض"[1]. (كما أن تأثير فلاسفة الأخلاق البريطانيين والكُتاب البريطانيين على الإستاطيقا جلى وواضح فى مقال كانط "ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل" (عام ١٧٦٤). لكن بغض النظر تمامًا عن الدور الذى يلعبه الشعور فى الحياة الأخلاقية، فإن المبادئ الأولى للأخلاق لم تتضح تمامًا بعد. ونجد استباقًا لنظرية كانط الأخلاقية المتأخرة فى التمييز الذى يقوم به بين "ضرورة مشروطة" (أعنى لكى تحقق الغاية س يجب عليك أن تأخذ الوسيلة ص)، و"ضرورة قانونية" (أعنى أنه يجب عليك أن تفعل هذا، ليس بوصفه وسيلة لشيء آخر، وإنما بوصفه غاية). ويخبرنا كانط فى الوقت نفسه بأنه بعد تمعن وتروى وصل إلى نتيجة هى أن المبدأ الصورى الأول للإلزام هو "افعل الشيء الأكثر كمالاً الممكن بالنسبة لك"[2]. بيد أننا لا نستطيع أن نستنبط من هذا المبدأ إلزامات معينة، إذا لم تُعط أيضًا مبادئ أولى «مادية». ويجب فحص كل هذه الموضوعات بدقة، والتفكير فيها مليًا قبل أن نعطى للمبادئ الأولى للأخلاق الدرجة القصوى من اليقين الفلسفى.

وربما تفترض ملاحظات كانط فى "بحث فى مبادئ اللاهوت الطبيعى" على توضيح فكرتنا عن الزمان للقارئ الإنجليزى المعاصر أنه اهتم برد الفلسفة إلى «تحليل لغوى»؛ أى إلى تحليل لاستخدام الألفاظ. غير أنه لم يقصد إنكار المغزى الوجودى للميتافيزيقا. ويتضح ذلك، مثلاً، فيما كان مضطرًا إلى قوله عن اللاهوت الطبيعى. وهدفه فى هذا العمل هو بيان أن الميتافيزيقا التى تستخدم المنهج

(1) Enquiry. 4, 2. W., II. pp. 99-300.
(2) Enquiry. 4. 2. W., II. p. 299.

الرياضى بالفعل تنحصر فى بيان علاقات المضمون الصورى. إنه يجب على الميتافيزيقى أن يتوقف عن محاولة تقليد الرياضى ويتجه، بالأحرى، إلى منهج يشبه ذلك المنهج الذى استخدمه نيوتن فى العلم الطبيعى بنجاح، لو أنه أراد أن يزيد معرفتنا بالواقع. إنه يجب عليه، بالفعل، أن يبدأ بتوضيح مفاهيم التجربة الغامضة، ويعبّر عنها تعبيرًا كافيًا ومجردًا، لكنه قد يستطيع بعد ذلك أن ينتقل إلى استدلال، وإلى بناء ميتافيزيقا. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أنه ليس لدى كانط أى إيمان كبير بقدرة الميتافيزيقا على أن تمدّ معرفتنا النظرية وراء مجال العلوم. وعندما اطلعنا من قبل على التطور المتأخر لتفكير كانط، فإن ملاحظات معينة فى "بحث مبادئ اللاهوت الطبيعى" تفترض بصورة طبيعية لعقولنا استباقًا غير حاسم لوجهة نظره المتأخرة. وهذه الملاحظة هى التأكيد على أن الميتافيزيقا تهتم بالمبادئ الأولى لمعرفتنا. ومع ذلك، فإننا لسنا محقين عندما نحاول أن ننسب إلى كانط وجهة النظر النقدية فى هذه المرحلة. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن توصيته للميتافيزيقيين بأن يستبدلوا بالمنهج الرياضى منهج نيوتن يجب ألا تعمينا عن مذهبه الشكى المتزايد الخاص بمزاعم الميتافيزيقا النظرية. إن هذه التوصية هى إلى حد ما تعبير عن هذا المذهب الشكى بالفعل، أو هى على الأقل تعبير عن الشك؛ لأنها ترتبط بالاقتناع بأنه بينما يزعم العلم الطبيعى بأنه يزيد معرفتنا بالعالم، فإن الميتافيزيقا لا تفعل ذلك مطلقًا. وافتراض كيف قد تفعل ذلك لا يعنى أن كانط أخذ على عاتقه مزاعم الميتافيزيقا النظرية. فهو يبين فى الحال أن هذه ليست هى القضية.

فى عام ١٧٦٦ نشر كانط غُفلاً (على الرغم من أن هوية المؤلف لم تكن سرًا قط) عملاً جادًا من بعض الوجوه، وهزليًا من بعض الوجوه عنوانه "أحلام راءٍ مفسرة بأحلام ميتافيزيقية". فقد اهتم فترة من الوقت بتجارب "عمانوئيل سويدنبرج" الخيالية، ودرس عمله "أسرار السماء"، وكانت نتيجة تأملاته "أحلام راءٍ". وفيما يخص التجارب الخيالية، فإن كانط لم يقبل مصدرها الممكن أو

يرفضها بصورة محددة فى التأثير الذى يمارسه عالم الأرواح. ويقدم لنا، من جهة، ما يسميه "شذرة من شذرات الفلسفة السرية"[١]، يفترض فيها، إذا سلّمنا بافتراض (غير مبرهن) عالم الأرواح، طريقة قد يُسقط فيها تأثير الأرواح على نفوس الناس فى رؤى خيالية. ويواصل ذلك، من جهة أخرى، بـ "شذرة من شذرات الفلسفة الدارجة"[٢]، يفترض فيها تفسيرًا لتجارب مثل تجارب "سويدنبرج" التى تجعل موضوعها مرشحات مناسبة لمعالجة طبية، واهتمام طبى. وللقارئ الحق فى أن يقبل أى التفسيرات التى يختارها. بيد أن المسألة الرئيسية ليست مناقشة كانط لتجارب خيالية، وإنما هى، بالأحرى، سؤاله عما إذا كانت نظريات الميتافيزيقا النظرية، من حيث إنها تزعم مجاوزة التجربة، هى فى وضع أقوى من رؤى سويدنبرج. ويبين أنها، فى رأيه، فى وضع أضعف. وربما تكون رؤى سويدنبرج قد سببها اتصال بعالم الأرواح، حتى إذا لم تتم البرهنة على ذلك. لكن يُفترض أن النظريات الميتافيزيقية مُبرهن عليها عقليًا، ولا يمكن أن تكون النظريات الميتافيزيقية عن موجودات روحية. بل وحتى لا يمكن أن تكون لدينا تصورات عن الأرواح. صحيح، أننا يمكن أن نحاول أن نصفها عن طريق صنوف السلب. غير أن إمكان هذا الإجراء لا يقوم، كما يرى كانط، على التجربة ولا على استدلال عقلى: إنه يقوم على جهلنا، يقوم على معرفتنا المحدودة. والنتيجة هى أنه لا بد من استبعاد مذهب الأرواح من الميتافيزيقا التى لا بد أن تكمن فى تحديد "حدود المعرفة التى تضعها طبيعة العقل الإنسانى"[١]، إذا أرادت أن تكون علمية.

لقد تأثر كانط بنقد هيوم فى قبوله هذا الموقف من الميتافيزيقا. ويبدو هذا واضحًا إلى حد كبير بما قيل فى "أحلام راءٍ مفسرة..." عن العلاقة العلّية. ويجب ألا يختلط ذلك بعلاقة اللزوم المنطقى. فليس هناك تناقض منطقى متضمن باستمرار فى تأكيد العلّة وإنكار المعلول. إننا لا نعرف العلل والمعلولات إلا عن

(1) Dreams. I, 2; W., II, P. 329.
(2) Dreams. I, 3; W., II, P. 342.
(3) Dreams. I, 3; W., II, P. 369.

طريق التجربة. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نستخدم فكرة العلّية لنجاوز التجربة (وأعنى التجربة الحسية)، ونبلغ معرفة واقع يجاوز ما هو محسوس. ولا ينكر كانط أن هناك واقعًا يجاوز ما هو محسوس؛ فما ينكره هو أن الميتافيزيقا يمكن أن تفسح له المجال بالطريقة التى اعتقد ميتافيزيقيو الماضى أنها يمكن أن تفعل ذلك.

لا فائدة أن نقول، كما يرى كانط، إن الميتافيزيقا ضرورية للأخلاق، بمعنى أن المبادئ الأخلاقية تعتمد على حقائق ميتافيزيقية، مثل خلود النفس، والجزاء والعقاب الإلهى فى الحياة الأخرى. إن المبادئ الأخلاقية ليست نتائج مستمدة من الميتافيزيقا النظرية. وفى نفس الوقت قد يجاوز الإيمان الأخلاقى العالم التجريبى تمامًا. "إنه يبدو متفقًا مع الطبيعة البشرية ونقاء الأخلاق حتى إنه يقيم توقع العالم المستقبلى على تجربة نفس فاضلة أكثر من أن يقيم اتجاهه الأخلاقى على الأمل فى عالم آخر"(١).

ومن ثم فإننا نجد فى "أحلام راءٍ مفسرة" استباقات لآراء كانط المتأخرة. إن الميتافيزيقا النظرية ذات النمط التقليدى ليست مصدرًا لمعرفة علمية مُبرهن عليها، ولا يمكن أن تكون كذلك. والأخلاق مستقلة ذاتيًا، ولا تعتمد على الميتافيزيقا أو على اللاهوت. أعنى أن المبادئ الأخلاقية ليست نتائج مستمدة من مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. وفى نفس الوقت قد تجاوز الأخلاق نفسها؛ بمعنى أن التجربة الأخلاقية تنتج إيمانًا أخلاقيًا (معقولاً) بحقائق معينة لا يستطيع الميتافيزيقيون أن يبرهنوا عليها. بيد أن كانط لم يصل بعد إلى تصوره المميز للفلسفة وراء الافتراض الذى يقول إن الميتافيزيقا لا بد أن تأخذ صورة علم لحدود المعرفة الإنسانية. إن الجانب السلبى من تفكيره لا يزال واضحًا؛ أعنى النقد الشكى للميتافيزيقا النظرية.

---

(1) Dreams, 2, 2; W., II, P. 373.

والقول بأن كانط لم يصل بعد إلى الموقف النقدى جلى وواضح من مقاله عن المكان، مثلاً، الذى نشره فى عام ١٧٦٨. ففى هذا المقال طوّر بعض أفكار "ليونارد أيولر"[١] (١٧٠٧ - ١٧٨٣)، الذى أُعجب به إعجابًا شديدًا، وسلَّم بأن "المكان المطلق له حقيقة خاصة به باستقلال عن وجود كل مادة..."[٢]. وفى نفس الوقت أظهر أنه على وعى بالصعوبات التى تلازم النظرية التى تقول إن المكان حقيقة مستقلة، وموضوعية. ويرى أن المكان المطلق ليس موضوعًا للإدراك الخارجى، وإنما هو مفهوم أساسى يجعل الإدراك الخارجى ممكنًا[٣]. وطوّر وجهة النظر هذه فى رسالته التى أهلَّته لمنصب الأستاذية.

٤ - إن تقرير كانط فى مدخل كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا" أن هيوم هو أول مَنْ أيقظه من سباته الدوجماطيقى قد يُقتبس أحيانًا أو يشير إلى أننا قد نتغاضى عن تأثير ليبنتس، أو نقلل من شأنه. لقد نُشر كتاب ليبنتس "مقالات جديدة عن الفهم البشرى" أخيرًا فى عام ١٧٦٥، وفى عام ١٧٦٨ ظهرت طبعة "ديوتن" Duten لكتابات ليبنتس، تحتوى على مناظرة ليبنتس - كلارك. وقبل هذه المنشورات عرف كانط فكر أسلافه العظام عن طريق وسيط فلسفة فولف؛ ويتضح أن الضوء الجديد الذى أُلقى على ليبنتس كان له تأثير عميق فى تفكيره. ووجدت النتائج الأولى لتأملاته تعبيرًا فى رسالته التى أهلته لمنصب الأستاذية وهى "صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما" (عام ١٧٧٠).

---

(١) ليونارد إيلور: رياضى وفيزيائى سويسرى، وأحد مؤسسى علم الرياضيات البحتة. له مؤلفات فى الرياضيات التحليلية، والجبر، والميكانيكا التحليلية، والفلك، والضوء (المترجم).

(2) W., II, P. 378.

(3) Ibid. P. 383.

ولنبدأ بمسألة معينة. بالنسبة للمناظرة بين ليبنتس وكلارك، كان كانط مقتنعا بأن ليبنتس محقًا فى التأكيد أن المكان والزمان لا يمكن أن يكونا خاصيتين مطلقتين للأشياء فى ذاتها كما كان يرى نيوتن وكلارك. وإذا حاولنا أن نبقى على موقف كلارك، فإننا نجد أنفسنا متورطين فى نقائض بصورة ميئوس منها. ولذلك قبل كانط وجهة نظر ليبنتس وهى أن المكان والزمان ظاهرتان، وليسا خاصيتين للأشياء فى ذاتها. وفى الوقت نفسه لم يكن مستعدًا لأن يقبل فكرة ليبنتس وهى أنهما فكرتان، أو تمثلان غامضان؛ لأنه فى هذا الحالة لن تكون الهندسة، مثلاً، العلم الدقيق واليقينى. ومن ثم يتحدث كانط عن المكان والزمان بوصفهما "عيانين خالصين".

ولكى نفهم هذا الموقف، لا بد أن نرجع إلى الوراء. يقسّم كانط، فى رسالته التى أهلّته لمنصب الأستاذية، المعرفة الإنسانية إلى معرفة حسية ومعرفة عقلية. ويجب ألا يُفهم هذا التمييز على أنه تمييز بين معرفة غامضة ومعرفة متميزة[١]؛ لأن المعرفة الحسية يمكن أن تكون متميزة تمامًا، كما هى الحال، بالفعل، فى الهندسة، نموذج هذه المعرفة. والمعرفة العقلية يمكن أن تكون غامضة، كما لا تكون باستمرار فى حالة الميتافيزيقا. ويجب أن يُفهم هذا التمييز، بالأحرى، عن طريق موضوعات لديها القدرة على أن تؤثر على حساسية الذات، التى هى استقبال الموضوعات، أو هى القدرة على أن تتأثر بوجود موضوع حتى إنها تنتج تمثلاً له.

وإذا صرفنا النظر عن المعرفة العقلية الآن، واهتممنا بالمعرفة الحسية، فإنه يجب علينا أن نميز بداخلها بين المادة والصورة. المادة هى ما هو معطى، أعنى أنها إحساسات، أو ذلك الذى ينتجه وجود الموضوعات الحسية. أما الصورة فهى ذلك الذى ينظم المادة، إنها ما يشارك فيه الذات التى تعرف، إن جاز هذا التعبير،

---

(١) قسّم ليبنتس المعرفة إلى معرفة حسية، ومعرفة عقلية. ووصف المعرفة الحسية بأنها غامضة، أما العرفة العقلية فتتصف بالتميز والوضوح (المترجم).

وهى شرط المعرفة الحسية. وهناك شرطان هما: المكان والزمان. ويتحدث كانط فى رسالته عنهما بأنهما "مفهومان". غير أنهما ليسا مفهومين كليين تندرج تحتهما الأشياء الحسية، وإنما هما مفهومان مفردان تصبح فيهما الأشياء الحسية موضوعًا للمعرفة. ويوصف هذان "المفهومان المفردان" بأنهما "عيانان خالصان"(١). والعيان الإلهى هو النموذج الأصلى والمبدأ النشط للأشياء، غير أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لعياناتنا التى يفترض أنها سلبية. إن وظيفتهما هى، ببساطة، تنظيم الإحساسات التى نستقبلها، وتجعل المعرفة الحسية، بالتالى، ممكنة. "إن الزمان ليس شيئًا موضوعيًا وواقعيًا، وهو ليس عرضًا، ولا جوهرًا، ولا علاقة، إنه الشرط الذاتى، الضرورى – بسبب طبيعة العقل الإنسانى – لتنظيم كل الأشياء الحسية عن طريق قانون معين، وهو عيان خالص؛ لأننا لا ننظم الجواهر والأعراض على حد سواء، وفقًا للتلقائية والتتابع أيضًا، إلا عن طريق مفهوم الزمان..."(٢). كما أن "المكان ليس شيئًا موضوعيًا وواقعيًا، وهو ليس جوهرًا ولا عرضًا ولا علاقة، وإنما هو ذاتى ومثالى وينتج من طبيعة الذهن عن طريق قانون ثابت، من حيث إنه اسكيم (رسم تخطيطى) Scheme لتنظيم كل الإحساسات الخارجية"(٣). ومن ثم فإن العيان الخالص للزمان هو الشرط الضرورى لكل معرفة حسية أيًا كانت. فأنا لا أستطيع أن أعى رغباتى الداخلية، مثلاً، إلا فى زمان. والعيان الخالص للمكان هو الشرط الضرورى لكل معرفة بالإحساسات الخارجية.

ومن ثم لكى نجتنب الصعوبات والنقائض التى نقع فيها إذا تمسكنا بأن المكان والزمان حقيقتان مستقلتان ومطلقتان، أو إذا كانا خاصيتين موضوعيتين وواقعيتين للأشياء، فإن كانط يفترض أنهما عيانان ذاتيان خالصان (أعنى أنهما فى

---

(١) مصطلح Intution يترجم عادة "حدس"، ولكنى آثرت أن أترجمه "عيان"، والكلمة مشتقة من الفعل اللاتينى Intueri الذى يتكون من Tueri أى يرى، وIn من الداخل. وتعنى الكلمة "رؤية داخلية". وأعتقد أن ما كان يعنيه كانط من هذا المصطلح قريب من هذا (المترجم).

(2) On the form and Principles. 3. 14, 5; W., II. p. 400.

(3) On the form and Principles. 3. 15, D. W.. II, p. 403.

ذاتهما يخلوان من كل مضمون تجريبى)، يشكلان، إلى جانب الإحساسات، ومـادة المعرفة الحسية، ما يسميه فى رسالته "الظواهر". ولكن يجب ألا يؤخذ هذا على أن الموجود الإنسانى يطبق هذين العيانين على الإحساسات بـوعى وقـصد. وتـسبق وحدة الصورة والمادة كل تأمل. أعنى أنه لما كانت الذات الإنسانية هى مـا هـى عليه، فإنها تدرك الموضوعات الحسية بالضرورة فى المكـان والزمـان. وفعـل التمييز بين الصورة والمادة هو عمل التأمل الفلسفى. ولكن بقدر ما يهمنـا وعينـا الأول فإن الوحدة شىء معطى، حتى على الرغم من أننا نستطيع أن نميز فى تأمل لاحق بين ما يرجع إلى وجود الموضوعات الحسية وما تساهم به الذات.

ونستطيع أن نفسر وجهة نظر كانط على هذا النحو. دعنا نفترض مع هيوم أن ما هو معطى فى المعرفة الحسية يتكون، فى نهاية الأمر، مـن انطباعـات أو إحساسات. ولا يتكون عالم التجربة بوضوح وبساطة من انطباعات، أو إحساسات، أو معطيات حسية. ومن ثم ينشأ التساؤل: كيف يتألف ما هو معطى أساسًا ليكـوّن عالم التجربة؟. وبعبارة كانط فى رسالته: ما صورة العالم المحسوس ومبادئه؟ أولاً (أعنى أولاً من وجهة نظر أسبقية منطقية) تُدرك العناصر المعطاة فـى عيانـات خالصة أو "مفهومى" المكان والزمان. هناك تنظيم مكانى وزمانى. ثم تكون لـدينا "ظواهر". ثم ينظم الذهن، عن طريق ما يسميه كانط الاستخدام المنطقـى للعقـل، معطيات العيان الحسى، بينما يترك طابعها الحسى الأساسى مصونًا لا يُمـس. ثـم يكون لدينا العالم الظاهرى "للتجربة". ولا يوجد طريق من الظاهرة إلى التجربة إلا عن طريق التأمل وفقًا للاستخدام المنطقى للذهن(١). وينظم الذهن معطيات العيـان الحسى فى استخدامه المنطقى، أو وظيفته، ثم تكـون لـدينا المفـاهيم التجريبيـة للتجربة. وهكذا تكون العلوم التجريبية ممكنة عن طريق الاستخدام المنطقى للذهن. إنها تنتمى إلى مجال المعرفة الحسية، لا بمعنى أن الذهن أو الفهم لا يُستخدم فـى هذه العلوم (التى تكون فكرة خلف محال)، وإنما بمعنى أنه لا يقدم مفـاهيم جديـدة

---

(1) On the form and Principles, 2, 5; W., II, p. 394.

بعيدًا عن مصادرها الخاصة إن جاز هذا التعبير، لكنه، ببساطة، ينظم من الناحية المنطقية المواد المستمدة من مصدر حسى. إن الاستخدام المنطقى للذهن ليس محصورًا فى تنظيم المادة المستمدة من مصدر حسى، ولكنه عندما يُستخدم بهذه الطريقة، فإن استخدامه لا يحول المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية، بالمعنى الذى يستخدم به كانط هذين المصطلحين فى الرسالة.

ماذا يعنى كانط، إذًا، بالمعرفة العقلية والعالم المعقول؟ المعرفة العقلية هى معرفة الموضوعات التى لا تؤثر على الحواس؛ أعنى أنها معرفة ليست بالمحسوسات، وإنما بالمعقولات. وتكوّن المعرفة بالمعقولات معًا العالم المعقول. إن المعرفة الحسية هى معرفة بالموضوعات كما تظهر؛ أعنى لا تخضع لما يسميه كانط "قوانين الحساسية"، وهى الشروط القَبْلية للمكان والزمان، بينما المعرفة العقلية هى معرفة بالأشياء فى ذاتها[1]. وتندرج العلوم التجريبية تحت عنوان المعرفة الحسية، بينما تكون الميتافيزيقا هى النموذج الأول للمعرفة العقلية.

ومن ثم فإن هذا يفترض بوضوح أن العقل فى الميتافيزيقا يعى الموضوعات التى تجاوز الحواس؛ والله يفوقها جميعًا. لكن هل نتمتع بعيان الحقائق الروحية؟ ينكر كانط ذلك بوضوح، "إذ إن عيان الموضوعات المعقولة ليس معطى للإنسان، وإنما هو معرفة رمزية فقط"[2]. وأعنى أننا ندرك الموضوعات التى تجاوز الحس عن طريق مفاهيم كلية، لا عن طريق عيان مباشر. فما الذى يبرر إذن الاعتقاد بأن تمثلاتنا التصورية للحقائق التى تجاوز ما هو محسوس صحيحة؟

ويمكن أن نضع هذه الصعوبة على هذا النحو. يتحدث كانط، كما رأينا، عن الاستخدام المنطقى للفهم أو للذهن، فوظيفة الذهن، وهى مقارنة المادة وتنظيمها،إما أن تُستمد من مصدر محسوس أو مصدر يجاوز ما هو محسوس. فى حالة المادة المستمدة من مصدر محسوس يكون لدى الفهم شىء يؤثر عليه، وهو المادة

---

(1) On the form and Principles, 2, 4; W., II, p. 392.
(2) Ibid, 2, 10; W., II, p. 396.

المستمدة من عيان محسوس، من تزاوج بين الإحساسات والعيانات الخالصة للمكان والزمان. بيد أننا إذا لم نتمتع بعيان عن حقيقة تجاوز ما هو محسوس، فإنه يبدو أن الفهم لا يكون لديه شيء يؤثر عليه؛ لأنه فى استخدامه المنطقى لا يقدم موادًا، وإنما ينظمها تنظيمًا منطقيا.

ويمكن تطوير المشكلة هكذا. يميز كانط بين الاستخدام المنطقى للفهم أو للذهن و"استخدامه الفعلى". بالنسبة للاستخدام الفعلى فإن الذهن ينتج مفاهيم من نفسه، أعنى أنه يكوّن مفاهيم غير تجريبية فى طابعها. لقد انتقد ليبنتس فى كتابه "مقالات جديدة" النزعة التجريبية عند "لوك". فنحن لا نستمد كل المفاهيم تجريبيًا، كما يؤكد لوك. وقد انحاز كانط إلى ليبنتس فى هذه المسألة، على الرغم من أنه لم يتابعه فى الحديث عن أفكار فطرية. "طالما أننا لا نجد، بالتالى، مبادئ تجريبية فى الميتافيزيقا، فإنه يجب علينا ألا نبحث عن المفاهيم التى نجدها فيها، ليس فى الحواس، وإنما فى الطبيعة الخالصة للذهن الخالص، ليس بوصفها مفاهيم فطرية، وإنما بوصفها مستمدة من القوانين الذاتية للذهن (التى تلازم أفعاله عند حاجة التجربة)، ومن حيث إنها مكتسبة بالتالى. ومن هذا النوع: الإمكان، والوجود، والضرورة، والجوهر، والعلّة... إلخ، علاوة على مضاداتها أو مضايفاتها..."(١). ومن ثم فإن مفهومى الجوهر، والعلّة، مثلاً، ليسا مستمدين من التجربة الحسية، وإنما من الذهن نفسه عند حاجة التجربة. ومع ذلك ينشأ السؤال عما إذا كنا نستخدم هذه المفاهيم، عند غياب المادة العيانية بقدر ما يهمنا العالم المعقول، لفهم حقائق تجاوز ما هو محسوس على نحو يمكننا أن نصنع أقوالاً عنها إيجابية وصادقة بالتأكيد. وبمعنى آخر، هل يمكن أن تكون هناك ميتافيزيقا دوجماطيقية لديها؛ أى زعم صحيح لتجسيد معرفة بالمعقولات؟

لقد رأينا أن كانط لا يقسم المعرفة إلى معرفة حسية ومعرفة عقلية فحسب، وإنما يقسم العالم أيضًا إلى عالم محسوس وعالم معقول. ويفترض هذا بصورة

---

(1) On the form and Principles. 2. 8; W.. II. p. 395.

طبيعية أن المعرفة العقلية هى معرفة بالمعقولات، تماما كما أن المعرفة الحسية هى معرفة بالمحسوسات. ومن حيث إن الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس تنتمى إلى فئة المعقولات، فإننا نتوقع بصورة طبيعية أن كانط يؤكد أن الميتافيزيقا الدوجماطيقية، إذا نظرنا إليها على أنها نسق من حقائق معروفة، ممكنة. والخطة المزدوجة هذه للمعرفة، وموضوعات المعرفة، التى افترضها تحت تأثير ليبنتس، تجعل الأمر صعبًا بالنسبة له، فى واقع الأمر، لأن يتخلى عن الميتافيزيقا الدوجماطيقية تمامًا. وهو يقول فى نفس الوقت ما يكفى فى الرسالة لإضعاف موقف الميتافيزيقا الدوجماطيقية بصورة ملحوظة جدًا، والشك فى مزاعمها، حتى إن لم يرفضها تمامًا. ومن المفيد جدًا تناول هذه المسألة باختصار التى هى ذات أهمية فى تطور فكر كانط.

يؤكد كانط، من جهة، كما رأينا، أن "الاستخدام الفعلى" للذهن فى مجال المعقولات لا يقدم لنا سوى معرفة رمزية. وربما يفترض ذلك بالنسبة لشخص يعرف تراث توما الإكوينى جيدًا أن كانط يقول إنه يمكن أن تكون لدينا معرفة بحقائق تجاوز ما هو محسوس، على الرغم من أن هذه المعرفة هى معرفة بالمثل فى طابعها. غير أن ما يبدو أن ما يعنيه هو أنه فى غياب المادة العيانية (الحدسية)، لا يمدنا امتداد "الاستخدام الواقعى" للذهن (من حيث إنه ينتج مفاهيمه وبديهياته من نفسه عند حاجة التجربة) إلى استخدامه الدوجماطيقى إلا بإشارات رمزية عن حقائق تجاوز ما هو محسوس، حتى إن وصف الله، مثلاً، بأنه العلّة الأولى يكون مثالاً للرمزية. والمسافة من هذا الموقف إلى موقف كانط المتأخر ليست كبيرة جدًا؛ أعنى أنه من السهل أن نأخذ الخطوة الأبعد لتأكيد أن الوظيفة الأولية لمفاهيم مثل العلّة، والجوهر هى أن تؤلف معطيات العيان الحسى، وعلى الرغم من أنه يمكن، بالتأكيد من الناحية السيكولوجية، تطبيق هذه المفاهيم على حقائق تجاوز ما هو محسوس، فإن التطبيق لا ينتج معرفة علمية بهذه الحقائق.

ومن جهة ثانية، يناقش كانط المسألة المهمة الآتية. في العلوم الطبيعية والرياضيات، حيث يزود العيان الحسى بالمعطيات، أو بالمادة، وحيث لا يُستخدم الذهن إلا وفقًا لاستخدامه المنطقى (وهو مقارنة المعطيات وتنظيمها منطقيًا، ولكنه لا يزود بمفاهيم وبديهيات من طبيعته الداخلية الخاصة)، نقول إن هذا "الاستخدام يزودنا بالمنهج"[1]؛ أعنى أنه بعد أن تكتسب هذه العلوم درجة معينة من التطور، فإننا نمعن النظر فيها، ونحلل المنهج الذى تستخدمه، وننظر كيف يمكن أن يتطور المنهج بالتفصيل. إن الموقف يشبه التحصيل فى حالة اللغة. فالإنسان لا يتوسع فى القواعد النحوية ثم يشرع فى استخدام اللغة. فتطور النحو يتبع، ولا يسبق، استخدام اللغة. "أما فى الفلسفة الخالصة، مثلما هى الحال فى الميتافيزيقا، التى يكون فيها استخدام العقل الذى يخص المبادئ حقيقيًا؛ أعنى حيث يقدم العقل الخالص نفسه المفاهيم الأولى للأشياء والعلاقات والبديهيات الخالصة، وحيث لا نكون معصومين من الخطأ؛ لأنه لا توجد عيانات – نقول أما فى الفلسفة الخالصة، فإن المنهج يسبق كل علم، وما نشرع فيه قبل أن نكتشف قواعد هذا المنهج ونبرهن عليها بدقة، يبدو أنه متصور بتهور، ويكون مناسبًا للرفض من حيث إنه نشاط للعقل لا فائدة منه وموجب للسخرية"[2]. وعندما نعالج الأشياء المادية، التى تؤثر على الحواس، فإننا نعرف الكثير عنها بدون أن نكتشف فى البداية منهجًا علميًا. لكننا عندما نعالج حقائق تجاوز ما هو محسوس، مثل الله، أو نعالج أشياء فى ذاتها من حيث إنها تتميز عن الطريقة التى تبدو فيها لنا فى عيان حسى، فمن الضرورى أن نتيقن فى البداية كيف نستطيع أن نعرفها؛ لأنه فى غياب العيان تصبح مشكلة المنهج مهمة جدًا.

يخبرنا كانط بأن القاعدة الأساسية للمنهج لا بد أن تدرك أن مبادئ المعرفة الحسية لا تمتد من الحقائق المحسوسة إلى الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس. وهو يقوم، كما رأينا، بتمييز دقيق بين المستوى المحسوس والمستوى المعقول فى المعرفة الإنسانية. ويصر على أنه يجب علينا أن نكون على حذر من تطبيق

(1) On the form and Principles, 5, 23; W., II, p. 410.
(2) Ibid, p. 411.

مفاهيم لا تنطبق إلا فى مجال المعرفة الحسية على حقائق تجاوز ما هو محسوس، وأن نكون على حذر من تحويل مبادئ المعرفة الحسية إلى مبادئ عامة. ويقدم مثالاً هو البديهية التى تقول إن ما هو موجود، يوجد فى مكان ما وفى وقت ما. إنه ليس من حقنا أن نقرر ذلك بصورة كلية، وإلا فإننا نسحب الله، مثلاً، إلى المجال المكانى – الزمانى. وللذهن فيما يسميه كانط "استخدامه النقدى" وظيفة الكشف عن الطابع الذى ليس له ما يبرره لهذه الأقوال العامة. ومن ثم فإن الذهن يستطيع فى استخدامه النقدى أن يخلص مجال الحقيقة التى تجاوز ما هو محسوس، إن جاز التعبير، من التلوث عن طريق تطبيق مفاهيم ومبادئ تخص المعرفة الحسية.

بيد أنه لا بد من تمييز الاستخدام النقدى للعقل عن استخدامه الدوجماطيقى. إن الواقعة التى تقول إننا نستطيع أن نقول، مثلاً، إن الله ليس فى مكان أو فى زمان لا تعنى بالضرورة أننا نستطيع أن نبلغ معرفة إيجابية أو يقينية بالله عن طريق العقل الخالص. ولم يكن محتمًا على كانط، كما رأينا، سوى أن يستمر ليقول إن الوظيفة المعرفية لمفاهيم العقل الخالص هى وظيفة تركيب معطيات العيان الحسى التى هى باطلة بالنسبة للميتافيزيقا الدوجماطيقية إذا قصدنا بهذه الميتافيزيقا نسقًا من حقائق معينة عن حقائق تجاوز ما هو محسوس مثل الله وخلود نفس الإنسان. وإذا تحدثنا بدقة، فإن مفهوم العلّة، مثلاً، لن ينطبق، بالتالى، على الله. وإذا تحدثنا من الناحية السيكولوجية، فإننا نستطيع، من ثم، أن نطبقه بالتأكيد، غير أن استخدامه لا يقدم لنا سوى إشارة رمزية عن الله، ولا يقدم لنا معرفة علمية.

ولم يؤكد كانط، ولم يؤكد بالفعل على الإطلاق، أنه لا وجود لحقائق تجاوز ما هو محسوس. وقد يُعترض بأنه ليس لديه، إذا أُلقى جو من اللبس على الميتافيزيقا الدوجماطيقية، مبرر لتأكيد أن هذه الحقائق موجودة. غير أنه لا يرفض فى الرسالة الميتافيزيقا الدوجماطيقية تمامًا، بألفاظ واضحة وجلية. وعندما شرع فيما بعد أن يفعل ذلك، فإنه طوّر أيضًا نظريته عن مسلمات القانون الأخلاقى، وهو موضوع يجب أن نتركه الآن.

يتحدث كانط فى الرسالة عن الاستخدام الدوجماطيقى للعقل من حيث إنه امتداد للمبادئ العامة للعقل الخالص ليتصور "نومين"، أو حقيقة معقولة خالصة من حيث إنها المعيار لكل الحقائق الأخرى. وفى المجال النظرى (أعنى فى مجال الوجود، مجال ما يكون) يكون الله، الموجود الأسمى هو هذا المعيار، أو النموذج. أما فى المجال العملى (فى مجال ما ينبغى أن يتأثر عن طريق الفعل الحر)، فإن الكمال الأخلاقى هو المعيار أو النموذج. ومن ثم فإن فلسفة الأخلاق، من حيث إن مبادئها الأساسية هى التى تعنينا، تنتمى إلى فلسفة خالصة. ويقول كانط إن هذه المبادئ تعتمد على العقل نفسه، ولا تعتمد على الإدراك الحسى. وهو يتفق مع هيوم فى أننا لا نستطيع أن نؤسس المبادئ الأخلاقية على الإدراك الحسى. وفى الوقت نفسه لم يكن مستعدًا لأن يجعلها تعبيرًا عن الشعور، ويتخلى عن محاولة أن يقدم لها أساسًا عقليًا خالصًا. ومن ثم فإن "أبيقور" يستحق العتاب الشديد، وكذلك أولئك الذين تابعوه إلى حد ما، مثل "شافتسبرى وأنصاره"[١]. غير أن كانط لم يطوّر الموضوع. وسنعرض لشرح مفصل لفلسفته الأخلاقية فيما بعد.

٥ - كتب كانط فى بداية شهر سبتمبر عام ١٧٧٠ إلى "لامبرت" أنه اقترح أثناء الشتاء أن يواصل أبحاثه فى فلسفة الأخلاق الخالصة، "التى لا توجد فيها مبادئ تجريبية"[٢]. كما أنه ذكر قصده وهو تنقيح وتوسيع أقسام معينة من رسالته. لقد أراد بوجه خاص أن يطوّر فكرة علم معين لابد أن يسبق الميتافيزيقا، على الرغم من أنه سلبى. هذا العلم، الذى يوصف بأنه "فينومنولوجيا عامة"[٣]، يبين مدى صحة مبادئ المعرفة الحسية، ويمنع بالتالى التطبيق الذى لا مبرر له لهذه المبادئ فى الميتافيزيقا. ولقد رأينا من قبل أن كانط يتحدث عن هذا العلم فى رسالته، حيث يُشار إليه على أنه "مدخل" بالنسبة للميتافيزيقا[٤].

(1) On the form and Principles. 2, 9; W., II. p. 396.
(2) W., X. p. 97.
(3) Ibid, p. 98.
(4) W., II, p. 395 and X, p. 98.

ومع ذلك، فإن تأملات كانط أثناء الشتاء عام ١٧٧٠ قد أدت إلى التخلى عن فكرة توسيع الرسالة، والشروع بدلا من ذلك فى عمل جديد. ولذلك كتب فى شهر يونيو عام ١٧٧١ إلى "ماركيوس هيرتس" Marcus Herz[١]، وهو أحد تلاميذه، أنه انهمك فى كتاب سيحمل عنوان "حدود الحساسية والعقل". واقترح فى هذا الكتاب أن يعالج علاقات المبادئ والقوانين الأساسية، التى تكون محددة قبل تجربة العالم المحسوس، بالموضوعات التى تنخرط فى نظرية الذوق، والميتافيزيقا، والأخلاق. ولقد رأينا أن كانط عرض فى الرسالة عام ١٧٧٠ نظرية تقول إن المكان والزمان "قانونان" ذاتيان لتنظيم الإحساسات، كما رأينا أنه يعتنق فى الرسالة ذاتها النظرية التى تقول إن العقل الخالص يستمد من نفسه مفاهيم الميتافيزيقا الأساسية عند حاجة التجربة إليها، كما يعتنق النظرية التى تقول إن مبادئ الأخلاق الأساسية لا تُستمد إلا من العقل فقط. ثم يأخذ على عاتقه البحث فى المفاهيم والقوانين الأساسية التى تنشأ فى طبيعة الذات وتنطبق على المعطيات التجريبية للإستاطيقا، والميتافيزيقا، والأخلاق. وبمعنى آخر، يقترح أن يتناول فى مجلد واحد الموضوعات التى اتضح فى النهاية أنها تحتاج إلى ثلاثة مجلدات، وأعنى الكتب النقدية الثلاثة. ويتحدث كانط فى هذا الخطاب عن المبادئ الذاتية ليس للحساسية "فقط"، وإنما للفهم أيضًا[٢]. وهكذا سار كانط فى طريقه على نحو مرض إلى تصور مشروعه العظيم الخاص بفصل العناصر القبلية فى المعرفة الإنسانية. إن التمييز بين الصورة والمادة فى المعرفة يجب ألا يُبحث بالنسبة للحساسية فحسب، حيث تكون العناصر الذاتية هى العيانات الخالصة للمكان والزمان، وإنما أيضًا بالنسبة للفهم، وبالنسبة للدور الذى يلعبه فى تركيب المعطى. ويجب ألا يشمل مدى البحث المعرفة النظرية فحسب، وإنما التجربة الأخلاقية والإستاطيقية أيضًا.

---

(1) See W.. X, p. 123.

(2) See W.. X. p. 122.

ويشير كانط فى خطاب آخر إلى "هرتس"، كتبه فى شهر فبراير عام ١٧٧٢، إلى كتابه الذى أعدَّه عن "حدود الحساسية والعقل". ويتكون الكتاب، بناء على خطته الأصلية، من جزءين: جزء نظرى، وجزء عملى. وينقسم الجزء الأول إلى قسمين، يعالجان الفينومنولوجيا العامة، ثم الميتافيزيقا، منظورًا إليها بناء على طبيعتها ومنهجها. أما الجزء الثانى فإنه يتكون، أيضًا، من قسمين، يعالجان المبادئ العامة للإحساس بالذوق، ثم الأسس البعيدة للأخلاق. لكن عندما كان كانط ينعم النظر فى القسم الأول لاحظ، كما يخبرنا هرتس، أن شيئًا جوهريًا ناقص، وهو المعالجة الدقيقة لعلاقة التمثلات الذهنية بموضوعات المعرفة. ولا بد أن نقول هنا شيئًا عن ملاحظات كانط على هذا الموضوع؛ لأنها تبين اهتمامه بمشكلته النقدية.

إن تمثلاتنا الحسية لا تخلق مشكلة، مادامت أنها نتاج ذات الموجود التى يؤثر عليها الموضوع. حقًا، إن الموضوعات الحسية تبدو لنا على نحو معين؛ لأننا نكون على ما نحن عليه، أعنى بسبب العيانين القبليين للمكان والزمان. غير أنه فى المعرفة الحسية تنطبق الصورة على المادة التى نستقبلها بصورة سلبية؛ إذ إن حساسيتنا تتأثر بالأشياء الخارجية. ولذلك لا توجد مشكلة جسيمة تخص الإشارة الموضوعية لتمثلاتنا الحسية. بيد أن الموقف يختلف عندما نتجه إلى التمثلات العقلية. فنحن نضمن الاتفاق الموضوعى للمفهوم مع الموضوع إذا أنتج العقل موضوعاته عن طريق مفاهيمه؛ أعنى إذا خلق العقل الموضوعات عن طريق تصورها أو التفكير فيها. لكن العقل الإلهى وحده هو الذى يكون عقلاً أصليًا بهذا المعنى. ولا نستطيع أن نفترض أن العقل الإنسانى يخلق موضوعاته عن طريق التفكير فيها. ولم يقبل كانط المذهب المثالى الخالص بهذا المعنى على الإطلاق. وفى الوقت نفسه ليست المفاهيم الخالصة للفهم، كما يرى كانط، مستمدة من التجربة الحسية. إن المفاهيم الخالصة للفهم لا بد "أن يكون أصلها فى طبيعة النفس، ومن ثم فإن الموضوع لا يحدثها، ولا تخرج الموضوع إلى الوجود"[1]. ولكن فى هذه الحالة ينشأ التساؤل مباشرة عن كيف تشير هذه المفاهيم إلى

(1) W., X, p. 130.

الموضوعات، وكيف تطابق الموضوعات المفاهيم. ويرى كانط فى رسالته أنه أقنع نفسه بتفسير سلبى للمادة. أعنى أنه أقنع نفسه بالقول إن «التمثلات العقلية... ليست تعديلات للنفس عن طريق الموضوع»[1]، وتجاهل السؤال كيف تشير هذه التمثلات العقلية، أو المفاهيم الخالصة للفهم إلى الموضوعات عندما لا تتأثر بها.

وإذا سلّمنا بافتراض كانط؛ وهو أن المفاهيم الخالصة للفهم، وبديهيات العقل الخالص[2] لا تُستمد تجريبيًا، فإن هذا السؤال يرد بصورة واضحة. والطريقة الوحيدة للإجابة عنه فى النهاية، إذا سلّمنا بالافتراض، هى أن نتخلى عن تأكيد الرسالة أن التمثلات الحسية تمدنا بموضوعات كما تبدو، بينما تمدنا التمثلات العقلية بموضوعات كما تكون، ونقول بدلاً من ذلك إن الوظيفة المعرفية للمفاهيم الخالصة للفهم هى تركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى. أعنى أنه يجب على كانط أن يؤكد أن المفاهيم الخالصة للفهم هى صور ذاتية نتصور عن طريقها معطيات العيان الحسى بالضرورة (لأن العقل هو ما هو عليه). ومن ثم فإن الموضوعات تطابق مفاهيمنا، وتشير مفاهيمنا إلى الموضوعات؛ لأن هذه المفاهيم شروط قبلية لإمكان موضوعات المعرفة، أى إنها تؤدى وظيفة تشبه وظيفة العيانات الحسية للمكان والزمان، ولكن على مستوى أعلى، هو المستوى العقلى. وبمعنى آخر، سيكون بإمكان كانط أن يؤكد تمييزه الحاد بين الحس والعقل، ولكن يجب عليه أن يتخلى عن فكرة هى أنه بينما تمدنا التمثلات الحسية بالأشياء كما تبدو، فإن التمثلات العقلية تمدنا بالأشياء كما تكون فى ذاتها. وبدلاً من ذلك ستكون هناك عملية تصاعدية من التأليف تُكوّن عن طريقها الحقيقة التجريبية. إن الصور الحسية والصور العقلية للذات الإنسانية تظل ثابتة، ولا تُعرف الأشياء إلا من حيث إنها تخضع لهذه الصور، وسيكون هناك اتفاق بين الموضوعات ومفاهيمنا باستمرار.

---

(1) Ibid.

(٢) لا تزال مصطلحات كانط غير محددة. فهو يتحدث عن "المفاهيم الخالصة للفهم، والتمثلات العقلية، وبديهيات العقل الخالص" (المؤلف).

ولنرجع إلى الخطاب إلى "هرتس". لقد سلّم أفلاطون، كما يقول كانط، بعيان (حدس) عن الألوهية فى وجود سابق من حيث إنه مصدر المفاهيم الخالصة والمبادئ الأساسية للفهم، وسلّم مالبرانش بعيان (حدس) موجود ومستمر عن أفكار إلهية. وافترض كروزيوس[1] أن الله غرس فى النفس مبادئ يقينية للحكم، ومفاهيم يقينية حتى إنها تتفق مع الموضوعات وفقًا لانسجام مقدّر منذ الأزل. بيد أن جميع هذه النظريات تلجأ إلى حيلة "خروج الإله من الآلة Deus ex Machina"[2]، لكنها تثير مشكلات أكثر مما تحلها. ولا بد من البحث، بالتالى، عن بعض التفسيرات الأخرى للاتفاق بين المفاهيم والموضوعات. ويخبر كانط "هرتس" بأن بحثه فى "الفلسفة الترنسندنتالية" (أعنى محاولته لأن يرد مفاهيم العقل الخالص إلى عدد معين من المقولات) قد تقدّم بالنسبة له على نحو يكفى لأن يقدّم كتابه "نقد العقل الخالص"[3]، الذى سيعالج طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية (الأخلاقية). وسيُنشر الجزء الأول منه فى غضون ثلاثة أشهر، وسيعالج مصادر الميتافيزيقا، ومنهجها، وحدودها. وسيعالج فى الجزء الثانى، الذى سيُنشر لاحقًا، المبادئ الأساسية للأخلاق.

ومع ذلك، فإن العمل لم يتقدم بصورة سريعة على النحو الذى تصوره كانط فى البداية. ولأن كانط تصدى لمشكلاته ودافع عنها بقوة، فإنه أصبح أكثر وعيًا بتركيبها. ورأى بعد فترة أنه لا بد أن يقسّم المسألة التى كان يأمل أن يعالجها فى كتاب "نقد" واحد. وأصبح فى النهاية منزعجًا للتأخير، وكتب كتاب "نقد العقل الخالص" كله فى أربعة أشهر أو خمسة. وظهر فى عام ١٧٨١. ويعالج كانط فى

---

(١) كروزيوس، كرستيان أوجست (١٧١٥ – ١٧٧٥)، فيلسوف ولاهوتى ألمانى، درّس الفلسفة، واللاهوت فى جامعة ليبتزيج. تصدى لفلسفة فولف ومغالاتها فى المنهج العقلى... من أهم مؤلفاته: الحقائق الضرورية للعقل من حيث تعارضها مع الحقائق العرضية، والمنطق، والميتافيزيقا (المترجم).

(٢) الفكرة اليونانية القديمة فى المسرح عندما تتأزم أحداث المسرحية يهبط الإله من السقف فى وعاء بحبل لحل المشكلة (المراجع).

(3) W., X, p. 132.

هذا العمل الشهير المعرفة الرياضـية، والمعرفـة العلميـة، ويحـاول أن يبـرر موضوعية هذه المعرفة فى مواجهة المذهب التجريبى عند "ديفيد هيوم". وقام بذلك بافتراض "ثورته الكوبرنيقية"؛ أعنى النظرية التى تقول إن الموضـوعات تطـابق الذهن وليس العكس. ولأن بناء الحساسية الإنسانية، وبناء العقل الإنسانى ثابتـان، فإن الموضوعات تبدو لنا باستمرار بطرق معينة. ومن ثم فإننا نستطيع أن نـصنع أحكامًا علمية كلية لا تصلح للتجربة الفعلية فحسب، وإنما للتجربة الممكنة أيـضًا. وبالتالى فإن علم "نيوتن" له ما يبرره نظريًا على الرغم من ميول المذهب التجريبى المتفرقة. وينجم عن هذا الموقف أن المفاهيم الخالصة للفهم لا تمكننا مـن معرفـة الأشياء فى ذاتها، بغض النظر عن الطريقة التى تبدو لنا فيها، أو الحقـائق التـى تجاوز ما هو محسوس. ويحاول كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن يفسر كيف نشأت الميتافيزيقا النظرية التقليدية، ولماذا كان مقدرًا لهـا أن تفـشل. وسـنناقش المشكلات التى تكمن فى أساس كتاب "نقد العقل الخالص" فى الفصل القادم.

وجد كانط أنه قد أُسيء فهم كتابه "نقد العقل الخالص"، وأن ثمة شكاوى من غموضه. ولذلك قام بنشر كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا..." فى عـام ١٧٨٣، وهـو عمل قصير، خططه لا ليكون تكملة لكتابه "نقد العقل الخالص"، وإنما ليكون نوعًـا من المدخل، أو التفسير. ونشر فى عام ١٧٨٧ طبعة ثانيـة لكتابـه "نقـد العقـل الخالص". ويشير إلى المراجع فى الطبعة الأولى بالحرف (أ)، ويشير إليهـا فـى الطبعة الثانية بالحرف (ب).

ووجه كانط انتباهه فى نفس الوقت إلى المبادئ الأساسية للأخلاق. ونـشر فى عام ١٧٨٥ كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق". وتبع هذا الكتاب كتاب "نقد العقل العملى" فى عام ١٧٨٨، على الرغم من أنه لم ينشر بينهما الطبعة الثانيـة لكتابـه "نقد العقل الخالص" فحسب، وإنما نشر أيضًا "المبادئ الميتافيزيقية الأولـى للعلـم الطبيعى" فى عام ١٧٨٦. وسنعالج نظرية كانط الأخلاقية فى فصل لاحق. ويكفى هنا أن نقول إنه كما حاول كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن يعزل العناصـر

القبلية فى المعرفة العلمية، ويقدم لها تفسيرًا نسقيًا، فإنه حاول فى كتاباته الأخلاقية أن يعزل العناصر القبلية أو الصورية فى الأخلاق، ويقدم لها تفسيرًا نسقيًا. ومن ثم فإنه حاول أن يقيم الإلزام وكلية القانون الأخلاقى ليس على الشعور (الوجدان)، وإنما على العقل العملى، أعنى على العقل من حيث إنه يشرّع للسلوك الإنسانى. ولا يعنى هذا أنه يستنبط من العقل وحده كل الواجبات العينية التى يواجهها سميث أو براون فى حياته. ولم يعتقد أننا نستطيع أن نكتشف مجموعة من القوانين الأخلاقية العينية، تلزم الإنسان من حيث إنه كذلك، بدون أى إشارة إلى مادة معطاة تجريبيًا. غير أنه اعتقد أنه يوجد فى الحكم الأخلاقى، من حيث إنه كذلك، "صورة" يمكن أن تُستمد من العقل العملى، وتنطبق على مادة معطاة تجريبيًا. إن الموقف فى الأخلاق يماثل، بالتالى، الموقف فى العلم إلى حد ما. ففى العلم وفى حياة الإنسان الأخلاقية، أعنى أنه فى المعرفة النظرية والمعرفة العملية، هناك المعطى، "المادة" وهناك العنصر "الصورى" والعنصر "القبلى". ويهتم كانط فى كتاباته الأخلاقية بالعنصر القبلى. وبهذا المعنى فإنه يهتم "بميتافيزيقا" الأخلاق.

بيد أن كانط يهتم أيضًا فى كتاباته الأخلاقية بالميتافيزيقا بمعنى آخر؛ لأنه يحاول أن يبرهن على الحقائق العظيمة للحرية، ولخلود النفس، والله بوصفها مسلمات للقانون الأخلاقى. ومن ثم فإن الحقائق الأساسية التى لا تقبل البرهان العلمى، وفقًا لـ "نقد العقل الخالص"، يُعاد تقديمها مؤخرًا بوصفها مسلمات للإيمان الأخلاقى أو العملى. وهذه النظرية ليست مجرد ملحق للفلسفة الكانطية، أعنى أنها ليست مجرد إضافة زائدة؛ لأنها جزء جوهرى من محاولة كانط أن يجعل عالم علم نيوتن منسجمًا مع عالم التجربة الأخلاقية، وعالم الإيمان الأخلاقى. لقد أعلن كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" بطلان الفكرة التى تقول إن المفاهيم الخالصة للفهم يمكن أن تقدم لنا معرفة نظرية بالأشياء فى ذاتها، وبعالم يجاوز ما هو محسوس. وفى نفس الوقت أفسح المجال "للإيمان". وتعود حقيقة الحرية الإنسانية، وخلود النفس، ووجود الله فى الكتابات الأخلاقية، لا بوصفها حقائق يمكن البرهنة عليها

علميًا، وإنما بوصفها مضامين للقانون الأخلاقى، بمعنى أننا ننظر إلى معرفة واقعة الإلزام الأخلاقى على أنها تتطلب إيمانًا أخلاقيًا بهذه الحقائق، أو أنها تسلّم بإيمان أخلاقى بهذه الحقائق. ومن ثم فإن كانط لا يزال يسلّم بأن هناك مجالاً يجاوز ما هو محسوس، غير أنه لا يجد مفتاحه فى الميتافيزيقا الدوجماطيقية، وإنما فى التجربة الأخلاقية.

ويجب أن نتذكر أن كانط لم يقصد فى عمله "حدود الحساسية والذهن" أن يعالج الميتافيزيقا والأخلاق فحسب، وإنما كان يقصد أيضًا أن يعالج المبادئ الأساسية لنظرية الذوق. وقد عالج كانط الحكم الإستاطيقى، أو حكم الذوق بالتفصيل فى كتابه "نقد ملكة الحكم" الذى ظهر فى عام ١٧٩٠. ويتكون هذا العمل من جزءين أساسيين؛ يعالج الجزء الأول الحكم الإستاطيقى، بينما يعالج الجزء الثانى الحكم الغائى، أو حكم الغائية فى الطبيعة، وهو ذو أهمية ملحوظة؛ لأن كانط يحاول فيه أن يسد الفجوة بين عالم الطبيعة الآلى (الميكانيكى) كما هو متمثل فى العلم الفيزيائى، وعالم الأخلاق، أعنى عالم الحرية والإيمان؛ أى إنه يحاول أن يبين كيف ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر، ويأخذ كانط على عاتقه المهمة الصعبة وهى بيان كيف يكون الانتقال معقولاً دون أن نرجع فى الوقت نفسه عما قاله من قبل عن عدم جدوى الميتافيزيقا الدوجماطيقية، وعن مكانة الإيمان الأخلاقى، أو العملى، من حيث إنه وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من العالم المجاوز لما هو محسوس. وسنناقش مضامين هذا العمل لاحقًا. ولكن الأمر الذى له قيمته هو أن نلاحظ كيف اهتم كانط بعمق بالتوفيق بين الرؤية العلمية ورؤية الإنسان الأخلاقية والدينية.

نشر كانط فى عام ١٧٩١ مقالاً عنوانه "فى فشل كل المحاولات الفلسفية فى الثوديسيا"، يؤكد فيه أننا نهتم فى الثوديسيا، أو اللاهوت الفلسفى بمسائل الإيمان بدلاً من حقيقة يمكن البرهنة عليها علميًا. وأتبع هذا المقال فى عام ١٧٩٣ كتاب "الدين فى حدود العقل وحده". وقد ذكرنا فى قسم سابق من هذا الفصل المشكلة

التى سببها نشر هذا الكتاب. كما أشرنا إلى الرسالة الصغيرة "مشروع للسلام الدائم" (عام ١٧٩٥)، التى يتصور فيها السلام الدائم، الذى يقوم على أساس أخلاقى، بأنه مثال عملى للتطور السياسى والتاريخى[١]. وأخيرًا فى عام ١٧٩٧ ظهر العملان اللذان يكوّنان الجزءين اللذين يتكون منهما كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق"؛ وهما "المبادئ الميتافيزيقية لنظرية الحق"، و"المبادئ الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة".

لقد رأينا أن الذهن البشرى يكوّن، أو يخلق، الموضوع فى شموله (جملته)؛ أعنى أنه على الرغم من أن الأشياء من حيث إننا نتصورها ونعرفها نسبيًا بمعنى أننا لا نعرفها ولا ندركها إلا عن طريق الصور القبلية المطمورة فى بناء الذات الإنسانية، فإن هناك أشياء فى ذاتها، حتى إذا لم نستطع أن نعرفها كما تكون فى ذاتها. وإذا تحدثنا بدقة، فإننا نقول إننا لا نخلق الأشياء بناء على وجودها الأنطولوجى إلا على نحو لا يختلف عن الشخص الذى يلبس نظارات ذات لون أحمر ويخلق الأشياء التى يراها. وإذا افترضنا أنه لا يمكن خلع النظارات على الإطلاق، فإن الشخص لن يرى الأشياء بتاتًا إلا من حيث إنها حمراء، ويرجع مظهرها إلى عامل فى الذات التى تدرك. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن الأشياء لا توجد باستقلال عن الذات التى تدرك. ولذلك يرفض كانط التأكيد أن إبطال فكرته للشىء فى ذاته يمثل تطويرًا مشروعًا لفلسفته. ويصعب فى الوقت نفسه إنكار أن بعضًا من الملاحظات التى تكوّن جزءًا من الأعمال الأخيرة تشير إلى أن كانط طوّر تفكيره فى نهاية حياته بطريقة معقولة حتى إننا نرى فيه استباقًا للمذهب المثال النظرى الألمانى. ومع ذلك، فمن غير المشروع أن يقيم المرء تفسيره لاتجاه تفكير كانط فى سنواته الأخيرة على مجموعة واحدة من الملاحظات ويستبعد الملاحظات الأخرى التى تعبّر عن وجهة نظر مختلفة إلى حد ما. وإذا أخذنا الأعمال الأخيرة كلها فإنه يبدو أنه يجب علينا أن نستنتج أن كانط لم يتخل تمامًا عن العناصر الواقعية فى تفكيره. بيد أن شيئًا أكثر لا بد أن يقال عن الأعمال الأخيرة فى مرحلة متأخرة من مناقشة فلسفة كانط.

---

(١) عن التاريخ نشر كانط "نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى" عام ١٧٨٤ (المؤلف).

الفصل الحادى عشر

كانط (٢): مشكلات كتاب "نقد العقل الخالص"

المشكلة العامة للميتافيزيقا – مشكلة المعرفة القَبْلية – تقسيمات هذه المشكلة – ثورة كانط الكوبرنيقية – الحساسية، والفهم، والعقل، وبناء كتاب "نقد العقل الخالص" – دلالة كتاب نقد العقل الخالص فى سياق المشكلة العامة لفلسفة كانط.

١ – إذا نظرنا إلى افتتاحيتى الطبعة الأولى والثانية لكتاب "نقد العقل الخالص"، وإلى تصدير كتاب "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا"[١]، وإلى أقسامه الأولى، فإننا نجد أن كانط يشدد على

(١) يجب أن تُفسر الإشارات إلى كتابات كانط فى الفصل العاشر والثالث عشر على النحو التالى. يشير الحرف (أ) إلى الطبعة الأولى من كتاب "نقد العقل الخالص" ويشير الحرف (ب) إلى الطبعة الثانية. وسنجد ذلك فى المجلدين الرابع والثالث من الطبعة النقدية لأعمال كانط التى حررتها الأكاديمية البروسية للعلوم. وتشير الأعداد الموضوعة بعد الحرفين (أ) و(ب) إلى أقسام كما هى موجودة فى هذه الطبعة (تناظر الأقسام ترقيم الصفحات فى الطبعات الألمانية الأصلية). وأنا مسئول عن ترجمة الفقرات. لكن لما كانت الغالبية العظمى من الفقرات المقتبسة من الترجمة مأخوذة من (ب)، فإن الإشارات صحيحة بوجه عام بالنسبة لترجمة (ب) للبروفسير "كامب سميث"؛ لأن هذه الترجمة تشتمل على التقسيم إلى الأقسام المشار إليها سابقًا. (كما تتضمن ترجمة كامب سميث مقدمة لـ (أ)، واقتطاع المقولات كما هى معطاة فى (أ)). وتعنى .Prol "مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصبح علمًا"، المتضمن فى المجلد الرابع من الطبعة النقدية الألمانية. وهذا التقسيم إلى أقسام موجود فى ترجمة J. P. Mahaffy و J. H. Bernard (انظر قائمة المراجع) (المؤلف).

مشكلة الميتافيزيقا. هل الميتافيزيقا ممكنة أم لا؟ والسؤال، بوضوح، ليس عما إذا يمكن أن نكتب أبحاثاً ميتافيزيقية أو نطلق العنان للتأمل الميتافيزيقى. إن السؤال هو عما إذا كانت تستطيع الميتافيزيقا أن تصل إلى معرفتنا بالواقع. ومشكلات الميتافيزيقا الأساسية عند كانط هى الله، والحرية، والخلود. ومن ثم فإننا نستطيع أن نعبّر عن السؤال بهذه الطريقة: هل تستطيع الميتافيزيقا أن تقدم لنا معرفة أكيدة بوجود الله، والحرية الإنسانية، ووجود نفس روحية خالدة فى الإنسان؟

وسؤال من هذا النوع يفترض شكًا بوضوح. وهناك، كما يرى كانط، سبب كبير لهذا الشك الأولى، أعنى أن هناك سببًا كبيرًا لإثارة مشكلة الميتافيزيقا. لقد كان هناك وقت كانت فيه الميتافيزيقا "ملكة كل العلوم، وإذا أخذ المرء بإرادة الفعل، فإنها تستحق لقب الشرف هذا بالتأكيد بسبب الأهمية البارزة لموضوعها"(١). ولم ينكر كانط أهمية الموضوعات الرئيسية التى تعالجها الميتافيزيقا على الإطلاق. بيد أنه يرى الآن أن الميتافيزيقا قد ساءت سمعتها. وهذا أمر مفهوم بسهولة؛ فقد تقدمت الرياضيات والعلوم الطبيعية، وهناك مجال كبير من المعرفة المقبولة فى هذين الميدانين. ولا أحد يشك فى هذه الحقيقة على نحو جاد. غير أنه يبدو أن الميتافيزيقا ميدان لنزاعات لا نهاية لها. "لا نستطيع أن نقدم كتابًا واحدًا كما نقدم كتاب إقليدس مثلاً، ونقول عنه: هذا كتاب ميتافيزيقا، وستجد هنا الهدف الأسمى من هذا العلم؛ وهو معرفة الموجود الأسمى والعالم الآخر، مبرهنًا عليهما بمبادئ العقل الخالص"(٢). إن الميتافيزيقا لم تجد، فى واقع الأمر، خلافًا للفيزياء، أى منهج علمى مؤكد يساعد تطبيقه على حل مشكلاتها. ويؤدى بنا هذا إلى أن نتساءل "لماذا لا يوجد هنا طريق مؤكد للعلم؟ هل ربما أننا لا نستطيع أن نجد هنا طريقًا مؤكدًا للعلم؟"(٣).

---

(1) A., VIII.
(2) Prol., 4.
(3) B., XV.

لقد ساعد عدم قطعية الميتافيزيقا، وعدم قدرتها بالتالى على أن تجد منهجًا يمكن الوثوق به يؤدى إلى نتائج يقينية، وميلها المستمر إلى أن تعود أدراجها وتبدأ من جديد، نقول إن هذه المزايا ساعدت على توليد اللامبالاة واسعة الانتشار نحو الميتافيزيقا ومزاعمها. حقًا، إن اللامبالاة هذه ليس لها ما يبررها؛ لأنه "من العبث أن ندعى اللامبالاة بالنسبة لهذه الأبحاث، التى لا يمكن أن تكون موضوعاتها مسألة لامبالاة بالطبيعة الإنسانية"(١). وفضلاً عن ذلك فإن أولئك الذين يدعون أنهم غير مبالين يميلون إلى أن يصيغوا عبارات ميتافيزيقية خاصة بهم، حتى إذا لم يعوا الواقع. كما أن عدم المبالاة هذه ليست، فى رأى كانط، ثمار الطيش المحض للعقل؛ فهى، بالأحرى، التعبير عن نضج معاصر للحكم الذى يرفض أن يرضى بمعرفة وهمية، أو بعلم زائف. إنها تخدم، بالتالى، كمنبه للقيام ببحث نقدى للميتافيزيقا، مستدعيةً البحث النقدى للميتافيزيقا بالمثول أمام محكمة العقل.

ما الصورة التى يجب أن يأخذها هذا البحث النقدى؟ لكى نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نعرف ماذا تعنى الميتافيزيقا عند كانط. لا يتفق كانط، كما رأينا فى الفصل الأخير، مع نظرية لوك التى تقول إن كل تصوراتنا مستمدة من التجربة. ولم يقبل، بالفعل، النظرية المعارضة للأفكار الفطرية. غير أنه فى الوقت نفسه يعتقد أن هناك مفاهيم ومبادئ يستمدها الذهن من ذاته عند حاجة التجربة. فالطفل لا يولد وهو مزود بفكرة عن العلّية مثلاً، ولكن عند مروره بالتجربة فإن ذهنه يستمد المفهوم من ذاته. إن مفهوم (العلّية) قَبْلى بمعنى أنه ليس مستمدًا من التجربة، وإنما ينطبق عليها ويحكمها. ومن ثم، فإن هناك مفاهيم ومبادئ قَبْلية موجودة فى بنية العقل. وهذه المفاهيم "خالصة"؛ بمعنى أنها، فى ذاتها، تخلو من كل مضمون تجريبى، أو تخلو من كل مضمون مادى. وقد افترض الميتافيزيقيون أن العقل يستطيع أن يطبق هذه المفاهيم والمبادئ ليفهم الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس والأشياء فى ذاتها، أعنى ليست كما تبدو لنا فحسب. ومن ثم تنشأ مذاهب

---

(1) A., X.

الميتافيزيقا الدوجماطيقية المتعددة. غير أن الافتراض أهوج ومتهور للغايــة. إذ لا يمكننا أن نسلِّم بأن مفاهيم العقل ومبادئه القَبْلية يمكن أن تُستخدم لتجاوز التجربــة؛ أعنى لمعرفة حقائق ليست معطاة فى التجربة. إنه يجب علينا، أولاً، أن نقوم ببحث نقدى فى قوى العقل الخالص نفسه. وهذه هــى المهمــة التــى أغفلهــا الفلاســفة الدوجماطيقيون؛ ويوصف المذهب الدوجماطيقى بأنه الافتراض الذى يقول إنه مــن الممكن أن نتقدم فى المعرفة ببساطة على أســاس المفــاهيم الفلــسفية الخالــصة باستخدام مبادئ اعتاد العقل أن يستخدمها طويلاً، "دون أن نبحث بأية طريقة وصل العقل إلى هذه المبادئ، وبأى حق. ومن ثم فإن المذهب الدوجماطيقى هو الإجــراء الدوجماطيقى للعقل الخالص بدون نقد سابق لقواه الخالصة"(١). إنه هذا النقد الــذى يقترح كانط أن يقوم به.

إن المحكمة التى يجب أن توضع الميتافيزيقا أمامها ليست، بالتــالى "شــيئًا سوى البحث النقدى للعقل الخالص نفسه"، الذى يعنى "بحثًا نقديًا فى ملكــة العقــل بالرجوع إلى كل المعارف التى قد تحاول أن تــصل إليهــا باســتقلال عــن كــل تجربة"(٢). والسؤال إذًا هو: "ما الذى يمكن أن يعرفه الفهم والعقل(٣)، وكم يعرفــان بمعزل عن كل تجربة"(٤). دعنا نسلِّم مع كانط أن الميتافيزيقا ليست علمًا تجريبيًــا (أو أنها علم مزعوم) يزعم أنه يجاوز التجربة، ويبلغ معرفة بحقائق عقلية خالصة (ليست محسوسة) عن طريق تصورات ومبادئ قَبْلية. إذا ســلَّمنا بوجهــة نظــر الميتافيزيقا هذه، فإن صحة زعمها ستحددها، بوضوح، الإجابة عن السؤال، مــاذا الذى يمكن أن يعرفه، وكم يعرف بمعزل عن التجربة؟

لكى نجيب عن هذا السؤال، لا بد من بحث نقدى فى ملكة الذهن، كما يرى كانط. وما يعنيه هذا سيصبح، كما آمل، أكثر وضوحًا خلال هذا الفصل. لكن يجب

---

(1) B., XXXV.

(2) A., XII.

(٣) يمكن أن نتغاضى عن التمييز بين الفهم والعقل الآن، وسنبينه فيما بعد (المؤلف).

(3) A., XVII.

علينا أن نبيّن أن كانط لا يشير إلى بحث سيكولوجى؛ أعنى منظورًا إليه على أنه موضوع بين الموضوعات. إنه يهتم بالذهن من جهة معرفة قَبْلية يجعلها ممكنة؛ أعنى أنه يهتم بالشروط الخالصة للذات الإنسانية من حيث هى كذلك لمعرفة الموضوعات. ويُسمى هذا البحث "ترنسندنتالى".

ومن المهام الأساسية لكتاب "نقد العقل الخالص" بيان ما هذه الشروط بطريقة نسقية. ومن المهم أن نفهم ما نوع الشروط التى يتحدث عنها كانط. إن هناك شروطًا تجريبية لإدراك الأشياء وتعلم الحقائق. فأنا لا أستطيع أن أرى الأشياء فى الظلام الدامس مثلاً؛ لأن الضوء ضرورى للرؤية. وهناك حقائق علمية كثيرة لا يمكن اكتشافها بدون مساعدة وسائل وأدوات. وفضلاً عن ذلك، فإن هناك شروطًا تجريبية ذاتية؛ بمعنى أنها شروط من قِبَل الذات التى تعرف نفسها. إننى لا أستطيع أن أرى الأشياء إذا كنت أعانى من أمراض معينة فى العين فى حالة متقدمة. وهناك أناس لا يستطيعون، إذا تحدثنا من الناحية العملية، أن يفهموا موضوعات يفهمها آخرون بسهولة نسبية. بيد أن كانط لا يهتم بالشروط التجريبية. فهو يهتم بالشروط اللا تجريبية، أو الخالصة للمعرفة الإنسانية من حيث إنها كذلك. وبمعنى آخر، إنه يهتم بالعناصر الصورية للوعى الخالص. فلا يدخل "عمر" و"عمرو" و"خالد"، أعنى أشخاصًا معينين بتحديداتهم الجزئية، فى هذه المسألة على الإطلاق. أو أنهم لا يدخلون فيها، بالأحرى، إلا من حيث إنهم يمثلون الذات الإنسانية بما هى كذلك. وأعنى بهذا أن شروط المعرفة التى تصلح للذات الإنسانية من حيث هى كذلك تصلح، بوضوح، لـ "عمر" و"عمرو" و"خالد". ولكن كانط لا يهتم إلا بالشروط الضرورية لمعرفة الموضوعات، ولا يهتم بالشروط التجريبية المتنوعة. وإذا تحولت الشروط حتى أن الحقائق التى تجاوز التجربة الحسية لا يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة، فإن مزاعم الميتافيزيقا النظرية التأملية ستظهر أنها كاذبة وبدون جدوى.

ويذكر كانط فولف باحترام بوصفه «أعظم كل الفلاسفة الدوجماطيقيين»[١]. ويتضح أنه عندما يتحدث عن الميتافيزيقا الدوجماطيقية، فإنه كان يدور فى ذهنه أساسًا مذهب ليبنتس – فولف، مع إنه لم يكن يدور فى خلده هذا المذهب فقط. ومن ثم، فإننا نميل إلى الاعتراض بأن بحثه فى إمكان الميتافيزيقا، أو عدم إمكانها، هو، بالفعل، بحث فى قدرة نوع معين من الميتافيزيقا على أن تمدّ معرفتنا بالواقع، ومن ثم فإنها مقيدة جدًا فى مجالها؛ لأن هناك أفكارًا أخرى للميتافيزيقا إلى جانب أفكار فولف. لكن على الرغم من أنه صحيح تمامًا أن كانط لفت الانتباه إلى تصورات أخرى للميتافيزيقا بصورة لا تكفى، فإنه من الممكن المغالاة فى أهمية هذا الخط من الاعتراض. فالمفاهيم مثل مفهومى العلّة والجوهر، مثلاً، تُستخدم فى مذاهب ميتافيزيقية أخرى إلى جانب مذهب فولف. ومع ذلك إذا كانت حالة هذه المفاهيم ووظيفتها هى ما صرح بهما كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص"، فإنهما لا يمكن أن يُستخدما لبلوغ معرفة بحقائق تجاوز ما هو محسوس. ومن ثم فإن النقد الكانطى لقوى الذهن سيؤثر، إن كان صحيحًا، على مذاهب ميتافيزيقية كثيرة إلى جانب مذهب فولف. وبمعنى آخر إن مجال البحث عند كانط ضيق جدًا فى نقطة بدايته، بمعنى أن الميتافيزيقا تعنى عنده نوعًا معينًا من الميتافيزيقا، لكن البحث تطوّر بتلك الطريقة التى جعلت للنتائج التى تم التوصل إليها لها مجال واسع جدًا من التطبيق.

وتجدر الإشارة إلى أن كانط لا يستخدم مصطلح "الميتافيزيقا" دائمًا بنفس المعنى. ويُسمى البحث فى قوى الذهن من جهة معرفة قَبْلية خالصة بالفلسفة، بينما يُسمى التقديم النسقى لقوام المعرفة الفلسفية كله الذى يتم بلوغه، أو يمكن بلوغه عن طريق قوة العقل الخالص (أعنى قبليًا) بالميتافيزيقا. وعندما يُستخدم مصطلح ميتافيزيقا بهذا المعنى، فإن الفلسفة النقدية تكون إعدادًا للميتافيزيقا، أو مقدمة لها، وهذا يقع خارج نطاق الميتافيزيقا. غير أن مصطلح "الميتافيزيقا" قد يُعطى لكل فلسفة خالصة (أعنى غير تجريبية) أيضًا، بما فى ذلك ما يُسمى بالفلسفة النقدية،

---

(1) B., XXXVI.

وفى هذه الحالة تُعد الفلسفة النظرية الجزء الأول من الميتافيزيقا. وإذا أخذنا، أيضًا، مصطلح "الميتافيزيقا" ليعنى الإعداد المنظم لقوام المعرفة الفلسفية كله الذى يتم بلوغه عن طريق قوة العقل الخالص، فإننا قد نعنى بـ "المعرفة" المعرفة بمعنى دقيق، أو قد ندرج المعرفة المزعومة أو الوهمية التى يعتقد فلاسفة كثيرون أنه يمكن بلوغها عن طريق العقل الخالص. وإذا فهمنا كلمة "معرفة" بالمعنى الأول من هذين المعنيين، فإن كانط لا يرفض الميتافيزيقا بوضوح. فهو يعتقد، على العكس، أنه يمكن، على الأقل من حيث المبدأ، تطويرها بصورة نسقية وتامة. وكتابه "المبادئ الأولى الميتافيزيقية للعلم الطبيعى" هو مساهمة فى هذا التطوير. لكن إذا استخدمنا مصطلح «الميتافيزيقا» ليعنى معرفة مزعومة أو وهمية بحقائق تجاوز ما هو محسوس، فإن مهمة من مهام الفلسفة النقدية أن تبين كذب المزاعم التى صُنعت لمصلحة هذا العلم الكاذب. وأخيرًا، لا بد أن نميز بين الميتافيزيقا بوصفها ميلاً طبيعيًا، والميتافيزيقا منظورًا إليها كعلم. إن العقل لديه ميل طبيعى لإثارة مشكلات مثل مشكلة الله، والخلود، وعلى الرغم من أننا يجب أن نفهم لماذا يجب أن تكون هذه هى الحقيقة الواقعية، فإن كانط لا يرغب فى أن يستأصل الميل، ولا يعتقد أنه يمكن أن نفعل ذلك، حتى إذا كان مرغوبًا فيه. إن الميتافيزيقا من حيث إنها ميل طبيعى موجودة بالفعل، ومن ثم فهى ممكنة بصورة واضحة. بيد أن الميتافيزيقا من حيث إنها علم – إذا كنا نعنى بهذا معرفة علمية بموجودات تجاوز ما هو محسوس – ليست حقيقة واقعية على الإطلاق كما يرى كانط؛ لأنه يمكن بيان أن كل البراهين المزعومة المقدمة حتى الآن ليست يقينية؛ أعنى أنها براهين كاذبة. ولذلك فإننا نستطيع أن نتساءل بصورة ملائمة عما إذا كانت الميتافيزيقا، منظورًا إليها كعلم، ممكنة.

وقد يبدو أن كل ذلك معقد وغامض، غير أنه ليس غامضًا من الناحية العملية كما يبدو عندما نلخصه باختصار. فمن جهة، يشير كانط نفسه إلى

الاستخدامات المختلفة لمصطلح "الميتافيزيقا"[1]. ومن جهة أخرى، يبين السياق بأى معنى يستخدم كانط المصطلح فى فقرة معينة. لكن الواقعة التى تقول إن المصطلح يحمل أكثر من معنى فى كتاباته ذات أهمية ما؛ لأن المرء إذا تجاهلها، فإنه قد يستنتج بسرعة أنه يناقض نفسه؛ إذ إنه يسلِّم بالميتافيزيقا فى موضع، ويرفضها فى موضع آخر، عندما قد لا يكون هناك تناقض على الإطلاق بالفعل.

٢ – لكن على الرغم من أن إمكان الميتافيزيقا كعلم (أعنى كعلم له موضوعاته الخاصة، ويجاوز التجربة الحسية) مشكلة مهمة بالنسبة لكانط، فإنه لا يعدو أن يكون سوى جزء من المشكلة العامة منظورًا إليها فى كتاب "نقد العقل الخالص". وقد يقال إن هذه المشكلة العامة هى مشكلة إمكان المعرفة القَبْلية.

ولا يعنى كانط بالمعرفة القَبْلية المعرفة التى تكون قَبْلية نسبيًا، أعنى بالنسبة لهذه التجربة أو تلك، أو بالنسبة لهذا النوع من التجربة أو ذاك. إذا وضع شخص ما ثوبًا بالقرب من النار حتى إنه يحترق، فإننا قد نقول إنه ربما يعرف قَبْليًا أن هذا سيحدث. أعنى أننا على أساس التجربة الماضية قد نعرف بصورة سابقة على فعله ما عساه أن يكون تأثيرها. إنه لا يجب عليه أن ينتظر ليرى ما سيحدث. بيد أن هذه المعرفة السابقة لا تكون قَبْلية إلا بالنسبة لتجربة معينة. ولا يفكر كانط فى هذه المعرفة القَبْلية نسبيًا. فهو يفكر فى المعرفة التى تكون قَبْلية بالنسبة لكل تجربة.

لكن يجب علينا هنا ألا نهتم باستنتاج النتيجة التى تقول إن كانط يفكر فى أفكار فطرية، التى يُفترض أنها توجد فى العقل الإنسانى قبل التجربة بمعنى زمنى لكلمة "قبل". إن المعرفة القَبْلية الخالصة لا تعنى المعرفة التى توجد فى العقل بوضوح قبل أن يبدأ فى أن يخبر أى شىء على الإطلاق: إنها تعنى المعرفة التى

---

(1) See. for example. B.. 809-70.

لا تستمد من التجربة، حتى إذا جعلت مظهرها مثل ما نسميه، عادة، "المعرفة" التى لا تكون إلا من أجل التجربة. انظر إلى العبارات الآتية الشهيرة التى تقتبس عادة: "ليس هناك شك فى أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة... ولكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، فإنه لا يترتب على ذلك أنها تنشأ كلها من التجربة"(١). يتفق كانط مع التجريبيين، مثل لوك، إلى حد أنه يقول إن "كل معرفتنا تبدأ بالتجربة". وهو يعتقد أن معرفتنا لا بد أن تبدأ بالتجربة؛ لأن الحواس تدفع ملكة المعرفة لأن تقوم بعملها. والحواس تتأثر بالموضوعات. ويقوم الذهن بتنظيم الإحساسات المعطاة، أعنى المادة الخام للتجربة. وفى نفس الوقت حتى إذا لم تكن أى معرفة سابقة على التجربة زمنيًا، فإنه من الممكن أن تستمد ملكة المعرفة عناصر قَبْلية من نفسها عند حاجة الانطباعات الحسية. وبهذا المعنى، لا تستمد العناصر القَبْلية من التجربة.

والآن، لماذا يعتقد كانط أنه يمكن أن تكون هناك معرفة قَبْلية؟. والرد هو أنه مقتنع بأن هذه المعرفة توجد بوضوح. إنه يتفق مع "ديفيد هيوم" فى أننا لا نستطيع أن نستمد الضرورة والكلية الصارمة(٢) من التجربة. وينجم عن هذا، بالتالى، أن "الضرورة والكلية الصارمة هما علامتان أكيدتان للمعرفة القَبْلية وترتبطان بعضهما ببعض بصورة لا تنفصل"(٣). ومن اليسير أن نبيّن أن لدينا معرفة تجد تعبيرًا فى أحكام ضرورية وكلية. "فإذا أراد شخص مثالاً من العلوم، فإنه لا يجب عليه سوى أن ينظر إلى أى قضية فى الرياضيات. وإذا أراد مثالاً من عمليات الفهم الأكثر شيوعًا، فإن القضية التى تقول إن كل تغير لا بد أن تكون له

---

(1) B., 1.

(٢) الكلية التى تقوم على الاستقراء ليست، كما يرى كانط، صارمة، بل "مفترضة، ونسبية"، وتسمح بالاستثناءات. فإذا قلت، على أساس تجربتى الشخصية، إن الموجودات الإنسانية لا تعيش أكثر من مائة عام، فإن كلية هذا الحكم "مفترضة". الكلية الصارمة لا تسمح باستثناء ممكن (المؤلف).

(3) B., 4.

علّة يمكن أن تخدم غرضه[١]. وهذه القضية "ليست خالصة" بمصطلح كانط؛ بمعنى أن مفهوم التغير مستمد من التجربة. غير أن القضية، مع ذلك، هى قضية قَبْلية، حتى إن لم تكن نموذجًا للمعرفة القَبْلية الخالصة؛ لأنها حكم ضرورى وكلى بصورة صارمة.

هناك، من ثم، مجال معقول لمعرفة قَبْلية. ويعترف كانط بأنه مدين لـ "هيوم". "إننى أعترف بصراحة بأن فكر هيوم هو الذى أيقظنى من سباتى العميق من عدة سنوات مضت، ووجه بحوثى فى مجال الفلسفة التأملية النظرية وجهة جديدة تمامًا"[٢]. لكن على الرغم من أن كانط كان مقتنعًا بمناقشة هيوم لمبدأ العلّية والتى تذهب إلى أنه لا يمكن تبرير عنصر الضرورة فى الحكم إلا على أسس تجريبية خالصة، فإنه رفض أن يقبل تفسير هيوم السيكولوجى لمصدرها عن طريق تداعى الأفكار. فإذا قلتُ إن كل حدث لا بد أن تكون له علّة، فإن حكمى يعبر عن معرفة قَبْلية: وهو ليس، ببساطة، التعبير عن التوقع المرتبط بالعادة الذى ينتجه تداعى الأفكار بصورة آلية. ويصر كانط على أن الضرورة ليست "ذاتية خالصة"؛ إذ إن اعتماد أى حدث، أو تغير على علّة يُعرف قبليًا. وأعنى بذلك، أن حكمى ليس، ببساطة، تعميمًا من خبرتى عن حالات معينة، وليس بحاجة إلى تأكيد تجربتى قبل أن أعرف صدقه. ومن ثم، على الرغم من أن هيوم كان محقًا فى القول إن العلاقة الضرورية بين حدث وعلّة لا تكون معطاة فى التجربة، فإن تفسيره السيكولوجى لمصدر فكرة الضرورة ناقص ولا يكفى. إن لدينا هنا نموذجًا لمعرفة قَبْلية. ولكنه ليس النموذج الوحيد على الإطلاق. وربما يكون هيوم قد وجه انتباهه أساسًا إلى العلاقة العلّية، لكن كانط "سرعان ما يجد أن مفهوم الارتباط بين العلّة والمعلول ليس هو المفهوم الوحيد على الإطلاق الذى عن طريقه يفكر الفهم فى صنوف الربط بين الأشياء قبليًا[٣]. ومن ثم هناك مجال معقول للمعرفة القَبْلية.

---

(1) B., 4-5.
(2) Prol., Foreword.
(3) Prol., Foreword.

لكن إذا كانت هناك بالتأكيد معرفة قَبْلية، فلماذا يتساءل كانط لمـــاذا تكـــون ممكنة؟ لأنها إذا كانت فعلية، فإنها تكون ممكنة بصورة واضـــحة. والـــرد هـــو، بالتأكيد، أنه فى حالة تلك المجالات (الرياضيات والفيزياء الخالصة)، حيث تكـــون هناك معرفة قَبْلية بصورة واضحة، كما يقتنع كانط، فإن السؤال ليس هـــو كيـــف تكون هذه المعرفة ممكنة (وبصورة أفضل عما إذا كانت ممكنة)، وإنما كيف تكون ممكنة. وإذا سلَّمنا بإمكانها (لأنها فعلية) فكيف يكون هذا الإمكـــان ممكنـــا؟ كيـــف يمكن أن تكون لدينا المعرفة القَبْلية التى تكون لدينا فى الرياضيات مثلاً؟

ومع ذلك فإن الزعم بوجود معرفة قَبْلية فى حالة الميتافيزيقا النظرية التأملية هو موضع شك. فهنا نتساءل، بالتالى، عما إذا كانت ممكنة بدلاً مـــن أن نتـــساءل كيف تكون ممكنة. إذا كانت الميتافيزيقا تزودنا بمعرفة عن الله، أو عـــن الخلـــود مثلاً، فإن هذه المعرفة لابد أن تكون قَبْلية، بناء على وجهـــة نظـــر كـــانط عـــن الميتافيزيقا. إنها يجب أن تكون مستقلة عن التجربة، بمعنى أنها لا تعتمـــد منطقيًـــا على أحكام تجريبية خالصة. لكن هل الميتافيزيقا النظريـــة التأمليـــة تمـــدنا بهـــذه المعرفة؟ هل هى تستطيع أن تفعل ذلك من حيث المبدأ؟

٣ - ويجب علينا الآن أن نجعل هذه المشكلات أكثر دقة. ولكى نقوم بـــذلك لا بد أن نرجع إلى تمييز كانط بين أنواع مختلفة من الحكم.

فمن جهة يجب علينا أن نميز بين أحكام تحليلية وأحكام تركيبيـــة. الأحكـــام التحليلية هى تلك الأحكام التى يكون فيها المحمول متضمنًا فى مفهوم الموضـــوع. وهى "أحكام شارحة"[١]؛ لأن المحمول لا يضيف شيئًا إلى مفهوم الموضوع لم يكن متضمنًا فيه من قبل، بصورة واضحة أو بصورة ضمنية. ويعتمد صـــدقها علـــى قانون التناقض. فنحن لا نستطيع أن ننكر القضية دون أن نقع فى تناقض منطقـــى. ويقدم كانط أمثلة منها "كل الأجسام ممتدة"؛ لأن فكرة الامتداد متضمنة فـــى فكـــرة

---

(1) B., 11, A., 7.

الجسم. أما الأحكام التركيبية (التأليفية) فإنها تثبت، أو تنفى، محمولاً لموضوع. والذى لا يكون متضمنًا فى مفهوم الموضوع. ومن ثم فإنها تُسمى "أحكامًا زائدة"، أو "أحكامًا موسعة"[١]؛ لأنها تضيف شيئًا إلى مفهوم الموضوع. والقضية التى تقول "كل الأجسام ثقيلة" هى، كما يرى كانط، نموذج لحكم تركيبى؛ لأن فكرة الثقل ليست متضمنة فى مفهوم الجسم من حيث هو كذلك.

وعلينا الآن أن نقوم بتمييز أبعد داخل الفئة العامة للأحكام التركيبية. فهناك شيء يضاف إلى مفهوم الموضوع فى كل الأحكام التركيبية، كما رأينا. وتتأكد علاقة ما (إذا ما حصرنا انتباهنا فى الحكم الإيجابى) بين المحمول والموضوع، لكن لا يمكن الحصول على المحمول من الموضوع بالتحليل المحض، إن جاز هذا التعبير. ومن ثم فإن هذه العلاقة قد تكون حقيقية أو ممكنة؛ ومن ثم فإنها لا تُعطى إلا فى التجربة وبواسطة التجربة. وعندما يكون الأمر كذلك، فإن الحكم يكون تركيبيًا بصورة بعدية. خذ هذه القضية "كل أعضاء القبيلة س قصار القامة"، ودعنا نفترض أنها قضية صادقة. إنها قضية تركيبية؛ لأننا لا نستطيع أن نستخلص فكرة القصر بالتحليل المحض من مفهوم عضوية القبيلة س[٢]. بيد أن العلاقة بين القصر وعضوية القبيلة لا تُعطى إلا فى التجربة وعن طريق التجربة، والحكم هو ببساطة نتيجة سلسلة من الملاحظات. وكليته ليست صارمة، ولكنها مفترضة ونسبية. وحتى إذا لم يكن فى هذه اللحظة أى عضو من أعضاء القبيلة ليس قصير القامة، فإنه قد يكون هناك عضو، أو أكثر، طويلاً فى المستقبل. إننا لا نستطيع أن نعرف قبليًا أن كل الأعضاء قصار القامة: إنها ببساطة واقعة ممكنة.

---

(1) B., II, A., 7.

(٢) يمكن أن يتحول الحكم، بالتأكيد، إلى حكم تحليلى بتعريف عضوية القبيلة بأنها تتضمن فكرة القصر، لكن يجب علينا، بالتالى، أن نسير فى مجال التعريفات اللفظية ومضامينها، ولا نعالج حقيقة واقعية تجريبية، أى إننا لا نعالج القبيلة من حيث إنها توجد بالفعل (المؤلف).

لكن هناك، كما يرى كانط، فئة أخرى من القضايا التى يكون فيها الارتباط بين المحمول والموضوع ضروريًا وكليا بصورة صارمة، على الرغم من أننا لا نعرفه بالتحليل المحض لمفهوم الموضوع. وتُسمى هذه القضايا "القضايا التركيبية القَبْلية. ويقدم كانط مثالاً هو "كل شيء يحدث له علّة"[1]. فالقضية تركيبية؛ لأن المحمول له علّة ليست متضمنة فى مفهوم ما يحدث، أعنى مفهوم حدث ما. إنها حكم زائد، وليست حكمًا شارحًا. لكنها قَبْلية فى نفس الوقت؛ لأنها تتميز بالضرورة والكلية الصارمة، علامتا الأحكام القَبْلية. إن القضية التى تقول "كل ما يحدث له علّة" لا تعنى أن كل الأحداث لها علل، ومن المعقول أن نتوقع، ما لم تبين التجربة خلاف ذلك، أن أحداث المستقبل سيكون لها علّل أيضًا. إنها تعنى أن كل حدث له علّة، بدون أى استثناء ممكن. وتعتمد القضية، بالتأكيد، على التجربة بمعنى ما، وهو أننا نتعرف أشياء تحدث، أو على أحداث. بيد أن الارتباط بين المحمول والموضوع يُعطى قبليًا. إنه ليس تعميمًا محضًا من التجربة، وصلنا إليه بالاستقراء، ولا يحتاج إلى تأكيد تجريبى. فنحن نعرف قبليًا، أو مقدمًا أن كل حدث لا بد أن تكون له علّة، وملاحظة هذا الارتباط فى حالة الأحداث التى تقع بداخل مجال التجربة لا تضيف شيئًا إلى يقين الحكم.

وأعتقد أنه لا مجال هنا لأن نفسر مجرى المعضلة الموجودة عند كانط بمناقشة المسألة التى تثير جدلاً بالغًا حول القضايا التركيبية القَبْلية. ولكن من أجل مصلحة أى قارئ قد لا يكون على وعى تام بالحقيقة، فمن المناسب فقط أن نلاحظ أن وجود القضايا التركيبية القَبْلية قد اعترض عليه مناطقة محدثون بشدة، وبصفة خاصة التجريبيين والوضعيين بالتأكيد. إن منظورهم للمسألة يختلف عن منظور كانط إلى حد كبير، ولكننى لا أريد أن أدخل بالتفصيل فى هذا الموضوع. فالمسألة الرئيسية هى أنه بينما لا يسبب التمييز العام بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية صعوبة، فإن فلاسفة كثيرين يرفضون التسليم بأن هناك أى قضايا تركيبية

---

(1) B., 13, A., 9.

تكون قَبْلية. فإذا كانت قضية ضرورية، فإنها ستكون تركيبية بصورة بعدية، إذا استخدمنا لغة كانط. وبمعنى آخر، الارتباط التجريبى هو أنه إذا قامت قضية بشىء أكثر من تحليل معانى الألفاظ، أو توضيح معانى الرموز؛ أعنى أنها إذا قدمت لنا معلومات عن حقيقة ليست لغوية، فإن الارتباط بين المحمول والموضوع لا يكون، ولا يمكن أن يكون، ضروريًا. إن كل القضايا التركيبية هى، فى واقع الأمر، بعدية بمصطلحات كانط. إن القضية التى يعتمد صدقها ببساطة على مبدأ التناقض هى، كما يقول كانط، قضية تحليلية. والقضية التى لا يعتمد صدقها على مبدأ التناقض لا يمكن أن تكون صادقة بالضرورة. ولا مجال لفئة ثالثة من القضايا بجانب القضايا التحليلية من جهة، والقضايا التجريبية من جهة أخرى (أعنى القضايا التى تناظر الأحكام التركيبية البعدية عند كانط).

ومع ذلك فإن كانط مقتنع بأن هناك قضايا تركيبية قَبْلية؛ أعنى قضايا ليست "تفسيرية" فحسب، وإنما توسع معرفتنا بالواقع، وتكون فى الوقت نفسه قَبْلية (أعنى أنها ضرورية، وكلية بصورة صارمة). إن المشكلة العامة هى، بالتالى، كيف تكون المعرفة القَبْلية ممكنة؟ وكيف تكون القضايا التركيبية القَبْلية ممكنة؟ كيف يمكن أن نعرف أى شىء عن الواقع بصورة قَبْلية؟ بيد أن هذا السؤال العام يمكن أن ينحل إلى أسئلة جزئية عديدة عندما نمعن الفكر ونتساءل أين توجد القضايا التركيبية القَبْلية.

إنها لا بد أن توجد فى الرياضيات أولاً. "لا بد أن نلاحظ فى البداية أن القضايا الرياضية الملائمة هى باستمرار أحكام قَبْلية وليست تجريبية؛ لأنها تحتوى على مفهوم الضرورة، الذى لا يمكن أن يُستمد من التجربة"[1]. فالقضية ٥ + ٧ = ١٢ ليست تعميمًا تجريبيًا يسمح باستثناءات ممكنة. إنها قضية ضرورية. ومع ذلك، فإن هذه القضية ليست فى الوقت ذاته، كما يرى كانط، تحليلية بالمعنى الذى وصفناه من قبل: إنها قضية تركيبية؛ إذ أننا لا نحصل على مفهوم العدد ١٢، ولا

---

(1) B., 14.

يمكن أن نحصل عليه، بالتحليل المحض لفكرة الاتــحاد بين العــدد ٧ والعــدد ٥؛ لأن هذه الفكرة لا تتضمن بذاتها مفهوم العدد ١٢ من حيث إن العدد المعين ينــتج من الاتحاد. إننا لا نستطيــع أن نــصل إلى العــدد ١٢ إلا عن طريق الحــدس. "إن القضية الرياضية هى، بالتالى، تركيبية باستمرار"(١)، أعنى أنها قضية تركيبية قَبْلية؛ لأنها كما رأينا، قضية ضرورية، وبالتالى لا يمكن أن تكون تركيبية بعدية.

وعلى نحو مماثل، فإن قضايا الهندسة الخالصة هى أيضًا قــضايا تركيبيــة قَبْلية. فعلى سبيل المثال القضية "الخط المستقيم هو أقصر خط بين نقطتــين" هــى قضية تركيبية؛ لأن مفهومى عن "مستقيم" لا يحتوى على فكرة عن الكــم، وإنمــا على الكيف فقط. ومن ثم فإن مفهوم "الأقصر" هو إضافة، ولا يمكن أن يُستمد عن طريق أى تحليل من مفهوم الخط المستقيم. وبالتالى فإن الحدس يساعدنا هنا، وعن طريقه فقط يكون هذا التركيب (التأليف) ممكنًا(٢). لكن هــذه القــضية ضــرورية، وقَبْلية بالتالى، إلى جانب كونها تركيبية. إنها ليست تعميمًا تجريبيًا.

ويرى كانط أن علماء الهندسة يستطيعون أن يــستخدموا بعــض القــضايا التحليلية، غير أنه يصر على أن كل قضايا الرياضيات البحتة هى قضايا تركيبيــة قَبْلية. وقضايا الرياضيات البحتة ليست عنده، كما هى عند ليبنتس، علمًــا تحليليًــا بسيطًا، يعتمد على مبدأ التناقض: فهى بنائية فى طابعها. وهناك الكثير الذى سنقوله فى الفصل القادم عن تصور كانط للرياضيات، عندما نعالج نظريته عــن المكــان والزمان. ويكفى فى نفس الوقت أن نلاحظ السؤال الذى ينشأ مــن نظريتــه التــى تذهب إلى أن القضايا الرياضية هى قضايا تركيبية قَبْلية؛ أعنى كيف يكون العلــم الرياضى البحت ممكنًا؟ إننا نعرف بالتأكيد حقائق رياضية قَبْلية. ولكن كيف يمكن أن نعرف ذلك؟

---

(1) B., 16.
(2) Ibid.

وثانيًا، توجد القضايا التركيبية القَبْلية فى الفيزياء أيضًا. خذ القضية "فى كل تغيرات العالم المادى تبقى كمية المادة ثابتة لا تتغير" مثلاً، هذه القضية، كما يرى كانط، ضرورية، وقبْلية بالتالى. بيد أنها تركيبية أيضًا؛ لأننا لا نتصور ثبات المادة فى مفهوم المادة، وإنما نتصور وجودها فى المكان فحسب، الذى تشغله. إن الفيزياء بوجه عام لا تتكون، بالتأكيد، من قضايا تركيبية قَبْلية. لكن "العلم الطبيعى (وأعنى الفيزياء) يتضمن بداخله أحكامًا تركيبية قَبْلية كمبادئ"[1]. وإذا أطلقنا على هذه المبادئ علمًا طبيعيًا خالصًا، أو الفيزياء الخالصة، فإن السؤال ينشأ وهو "كيف يكون العلم الطبيعى الخالص، أو الفيزياء، ممكنا؟". لكن كيف يمكن أن يكون لدينا هذا العلم؟

يعتقد كانط أن هناك قضايا تركيبية قَبْلية فى الأخلاق. لكن هذا الموضوع يمكن أن يُترك للفصل الخاص بنظرية كانط الأخلاقية؛ لأننا سنعالج هنا المشكلات التى أثيرت ونوقشت فى كتاب "نقد العقل الخالص". ومن ثم فإننا نأتى إلى موضوع الميتافيزيقا. إذا نظرنا إلى الميتافيزيقا، فإننا نجد أنها لا تهدف، ببساطة، إلى تحليل مفاهيم. إنها تتضمن، بالفعل، قضايا تحليلية، ولكنها ليست قضايا ميتافيزيقية، إذا تحدثنا بدقة. فالميتافيزيقا تهدف إلى توسيع معرفتنا بالواقع. ومن ثم، فإنها قضايا لا بد أن تكون تركيبية. وفى الوقت نفسه إذا لم تكن علمًا تجريبيًا (وهى ليست كذلك)، فإن قضاياها لا بد أن تكون قَبْلية. وينجم عن هذا، بالتالى، أنه إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة، فإنها لا بد أن تتكون من قضايا تركيبية قَبْلية. "وهكذا فإن الميتافيزيقا تتكون ببساطة، بناء على هدفها على الأقل، من قضايا تركيبية قَبْلية"[2]. ويقدم كانط مثالا هو هذه القضية "لا بد أن يكون للعالم بداية[3].

---

(1) B., 17.

(2) B., 18.

(3) Ibid.

بيد أن ادعاء الميتافيزيقا أن تكون علما هو أمر مشكوك فيه، كما رأينا. ومن ثم فإن السؤال لن يكون كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم، بقدر ما يكون عما إذا كانت ممكنة. ومع ذلك، فإنه يجب علينا فى هذه المسألة أن نشير إلى تمييز قمنا به من قبل، وهو التمييز بين الميتافيزيقا بوصفها ميلاً طبيعيًا، والميتافيزيقا بوصفها علمًا. ولما كان كانط يعتقد أن العقل البشرى مجبر بطبيعته أن يثير مشكلات لا يمكن الإجابة عنها تجريبيًا، فإنه يستطيع أن يتساءل بصورة ملائمة كيف تكون الميتافيزيقا، منظورًا إليها على أنها ميل طبيعى، ممكنة. لكن من حيث إنه يشك فيما إذا كان ادعاء الميتافيزيقا لأن تكوّن علمًا، لديه القدرة على أن يجيب عن مشكلاته الخاصة، هو ادعاء له ما يبرره، فإن السؤال هنا يكون، بالفعل، عما إذا كانت الميتافيزيقا منظورًا إليها كعلم ممكنة.

وبالتالى فإننا نواجه أربعة تساؤلات. أولاً: كيف تكون الرياضيات البحتة (الخالصة) ممكنة؟ وثانيًا: كيف يكون العلم الطبيعى الخالص، أو الفيزياء الخالصة ممكنة؟ وثالثًا: كيف تكون الميتافيزيقا، منظورًا إليها كميل طبيعى، ممكنة؟ ورابعًا: هل الميتافيزيقا، منظورًا إليها كعلم، ممكنة؟. ويعالج كانط هذه التساؤلات فى كتابه "نقد العقل الخالص".

٤ – إذا نظرنا إلى السؤال العام: كيف تكون المعرفة القَبْلية ممكنة، أو كيف تكون الأحكام التركيبية القَبلية ممكنة؟ وإذا وضعنا فى اعتبارنا فى الوقت نفسه اتفاق كانط مع هيوم فيما يخص عدم إمكان استمداد الضرورة والكلية الصارمة من معطيات تجريبية، فإننا يمكن أن نرى كم يكون صعبًا بالنسبة له أن يؤكد أن المعرفة تكمن، ببساطة، فى اتفاق الذهن مع موضوعاته. وسبب هذا واضح وجلى. فإذا كان يجب على الذهن أن يتفق مع الموضوعات، لكى يعرفها، وإذا كان لا يستطيع فى الوقت ذاته أن يجد فى هذه الموضوعات، منظورًا إليها على أنها معطاة تجريبيًا، علاقات ضرورية، فإنه يستحيل أن نفسر كيف نستطيع أن

نصنع أحكامًا ضرورية وكلية بصورة صارمة يمكن التحقق منها من حيث إنها حقيقية، ويجب التحقق منها باستمرار، كما نعرف مقدمًا أو بصورة قَبْلية. إننا لا نجد فحسب أن الأحداث التى نخبرها لا بد أن تكون لها علّل مثلاً؛ فنحن نعرف مقدمًا، أيضًا، أن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. غير أننا إذا رددنا التجربة إلى ما هو معطى فقط، فإننا لا نستطيع أن نكتشف هناك علاقة علّية ضرورية. ومن ثم من المستحيل أن نفسر معرفتنا بأن كل حدث لا بد أن تكون له علّة بناء على افتراض مؤداه أن المعرفة تكمن ببساطة فى اتفاق الذهن مع الموضوعات.

ومن ثم يفترض كانط فرضًا آخر. "فحتى الآن يُفترض أن كل معرفتنا لابد أن تتفق مع موضوعات. بيد أن كل المحاولات للتيقن من أى شىء عنها قبليًا عن طريق مفاهيم، ولتوسيع معرفتنا بالتالى تخفق إخفاقًا تامًا بناء على هذا الفرض. دعنا نحاول، بالتالى، عما إذا كنا لا نصنع تقدمًا أفضل فى مهام الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الموضوعات لا بد أن تتفق مع معرفتنا. ويتفق هذا الفرض فى جميع الأحوال مع الإمكان الذى نبحث عنه بصورة أفضل، أعنى إمكان معرفة الموضوعات بصورة قَبْلية الذى يحدد شيئًا عنها قبل أن تُعطى لنا" (١).

ويرى كانط أن هذا الفرض يشبه ذلك الفرض الذى افترضه «كوبرنيقوس». فقد رأى كوبرنيقوس أنه على الرغم من أنه يبدو أن الشمس تتحرك حول الأرض من الشرق إلى الغرب، فإننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الأرض ثابتة، وأن الشمس تتحرك حول أرض ثابتة، وذلك لأن حركة الشمس التى نلاحظها ستكون هى هى تمامًا (أعنى أن الظواهر ستكون ما هى عليه تمامًا) إذا كانت هى الأرض التى تتحرك حول الشمس، والملاحظ الإنسانى معها. إن الظواهر المباشرة ستكون هى هى بناء على كلا الفرضين. إن السؤال هو عما إذا لم تكن هناك ظواهر فلكية لا يمكن تفسيرها إلا بناءً على الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون، أو

(1) B., XVI.

التى يمكن تفسيرها، على أية حال، بناءً على الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون، بصورة أفضل وبصورة اقتصادية أكثر من تفسيرها بناء على الفرض الذى يقول إن الأرض هى المركز. وقد بيَّن بحث فلكى فيما بعد أن الأمر هو هكذا بالفعل. ويفترض كانط، على نحو مماثل، أن الواقع التجريبى يبقى على ما هو عليه حتى بناءً على الفرض الذى يقول إنه لكى نعرف الموضوعات (أعنى لكى تكون الموضوعات موضوعات، إذا كنا نعنى "بالموضوع" موضوعًا للمعرفة)، فإنها لا بد أن تتفق مع الذهن، وليس العكس. وإذا استطعنا أن نفسر المعرفة القَبْلية بناء على الفرض الجديد، وليس بناء على الفرض القديم، فإن هذه ستكون حجة واضحة لصالح الفرض الجديد.

ولا تتضمن "نظرية كانط الكوبرنيقية" وجهة النظر التى تقول إنه يمكن رد الواقع إلى الذهن البشرى وأفكاره. فهو لا يفترض أن الذهن البشرى يخلق الأشياء، بقدر ما يتعلق الأمر بوجودها، بالتفكير فيها. إن ما يفترضه هو أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء، وأنها لا يمكن أن تكون موضوعات لمعرفتنا، إلا من حيث إنها تخضع للشروط القَبْلية للمعرفة من جانب الذات. وإذا افترضنا أن الذهن الإنسانى سلبى بصورة خالصة فى المعرفة، فإننا لا نستطيع أن نفسر المعرفة القَبْلية التى نمتلكها بدون شك. ومن ثم دعنا نفترض أن الذهن نشط وإيجابى. إن هذا النشاط لا يعنى بالأحرى أن الذهن يفرض، من حيث هو كذلك، صوره الخاصة بالمعرفة، التى يحددها بناء الحساسية الإنسانية والفهم، على مادة التجربة، كما يعنى أننا لا نعرف الأشياء إلا عن طريق هذه الصور. غير أننا إذا تحدثنا عن الذهن الذى يفرض صوره المعرفية الخاصة على المادة الخام للمعرفة، إن جاز هذا التعبير، فإن هذا يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن الذات الإنسانية تقوم بذلك بوعى ونية ثابتة. إن الموضوع من حيث إنه معطى لتجربة واعية، الموضوع الذى نفكر فيه (شجرة مثلاً) يخضع للصور المعرفية هذه التى تفرضها الذات عن طريق ضرورة طبيعية؛ بسبب بنائها الطبيعى من حيث إنها ذات تعرف. ومن ثم فإن الصور

المعرفية تحدد إمكان الموضوعات، إذا أخذنا كلمة «الموضوع» لتشير إلى موضوع للمعرفة من حيث هو كذلك بصورة دقيقة. وإذا أخذنا هذه الكلمة (موضوع) لتشير إلى أشياء فى ذاتها؛ أعنى إلى أشياء كما توجد بصرف النظر عن أى علاقة بالذات التى تعرف، فإننا لا نستطيع أن نقول، بالتأكيد، إن الذهن الإنسانى هو الذى يحددها.

وربما يمكن أن تتضح المسألة قليلاً بالعودة إلى المثال الأولى الخاص بشخص يلبس نظارات لونها أحمر. فمن جهة يتضح أن الشخص الذى يرى العالم أحمر؛ لأنه يلبس نظارات لونها أحمر لا يخلق الأشياء التى يراها بالمعنى الذى يكون به الله خالقًا. وإذا لم توجد أشياء تؤثر عليه، أعنى أشياء تثير قوة الرؤية عنده، فإنه لا يرى أى شىء على الإطلاق. ومن جهة أخرى لا يستطيع أن يرى شيئًا، أعنى أنه لا شىء يمكن أن يكون بالنسبة له موضوعًا للرؤية إذا لم يره بوصفه أحمر. وفى نفس الوقت لكى نجعل المماثلة ممكنة التطبيق، لا بد أن نضيف المسألة المهمة الآتية. إن الشخص الذى يلبس نظارات لونها أحمر يفعل ذلك متعمدًا؛ فهو باختياره هو يرى الأشياء حمراء. ومن ثم يجب علينا أن نتخيل شخصًا مولودًا بقوة الرؤية المعدَّة على نحو يجعله يرى كل الأشياء حمراء. إن العالم المقدم له فى التجربة سيكون، بالتالى، عالمًا أحمر. وهذه هى، بالفعل، نقطة الانطلاق لتأمله. ومن ثم فإن فرضين يكونان ممكنين. فقد يكون أن كل شىء أحمر، أو قد يكون للأشياء ألوان مختلفة[١]، ولكنها تبدو حمراء بسبب عامل ذاتى. وتلقائيًا يتمسك الإنسان بالفرض الأول بصورة طبيعية. لكنه يجد بمرور الزمن صعوبة فى تفسير وقائع معينة بناء على هذا الفرض. ولذلك فإنه قد ينساق إلى النظر فى الفرض البديل. وإذا وجد أنه يمكن تفسير وقائع معينة بناء على الفرض الذى يقول إن كل الأشياء حمراء بالفعل، فإنه يتمسك بالفرض الثانى. إنه لن يكون

---

(١) مسموح لى أن أستخدم لغة الحياة اليومية العادية لأغراض هذه المماثلة. فهى بوضوح مماثلة أو مثال، وليست بيانًا قائمًا على التمعن والتفكير عن الحالة الأنطولوجية للألوان (المؤلف).

قادرًا، بالفعل، على أن يرى الألوان "الحقيقية" للأشياء. إن الظواهر ستكون هى هى بالنسبة له بعد تغييره للفرض كما كانت من قبل، تمامًا كما تكون الحركة الظاهرية للشمس هى هى بالنسبة للشخص الذى يقبل الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون مثلما تكون بالنسبة للشخص الذى يقبل الفرض الذى يقول إن الأرض هى مركز الكون. بيد أنه يعرف لماذا تبدو الأشياء كما تبدو. إن الشخص الذى يقبل الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون يعرف أن الحركة الظاهرية للشمس حول الأرض ترجع إلى حركة الأرض وإلى حركته هو معها. والشخص الذى يرى كل الأشياء حمراء يكون لديه سبب لأن يفترض أن ظهور الأشياء هذا يرجع إلى شرط بداخله. وعلى نحو مماثل، فإن الشخص الذى يقبل "ثورة كانط الكوبرنيقية" سيكون لديه سبب لأن يعتقد أن الطرق المعينة التى تبدو له فيها الأشياء (بوصفها منظمة فى المكان مثلاً، ومن حيث إنها ترتبط بعضها ببعض بعلاقات علّية ضرورية)، ترجع إلى شروط قَبْلية ذاتية للمعرفة بداخله. إنه لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف الأشياء بمعزل عن خضوعها لهذه الشروط، أو الصور القَبْلية، وإنما يعرف لماذا يكون العالم التجريبى هو ما هو عليه بالنسبة لوعيه.

لقد لاحظنا من قبل إشارة كانط فى تصديره لكتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا" إلى تأثير هيوم على تفكيره. ويلفت الانتباه فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" إلى تأثير الرياضيات والفيزياء فى أنهما أوحت إليه بفكرة "ثورته الكوبرنيقية". فقد حدثت الثورة فى الرياضيات فى مرحلة مبكرة جدًا. وأيًا كان اليونان هم أول من برهنوا على خصائص المثلث المتساوى الساقين، فإن ضوءًا جديدًا لا بد أن يكون قد خطر بباله؛ لأنه رأى أنه لا يكفى التأمل سواء فى رسم المثلث أو فى فكرته الموجودة فى عقله. لقد كان عليه أن يبرهن على خصائص المثلث عن طريق عملية من عمليات البناء الفعال. ولم تصبح الرياضيات، بوجه عام، علمًا إلا عندما أصبحت بنائية طبقًا لمفاهيم قَبْلية. أما بالنسبة للفيزياء فإن الثورة حدثت فيها فى وقت متأخر. فمع تجارب "جاليليو"

و"تورشيللى" وآخرين، قد أشع ضوء جديد على الفيزيائيين؛ إذ إنهم فهموا على الأقل أنه على الرغم من أنه يجب على العالم أن يدنو، بالفعل، من الطبيعة ليتعلم منها، فإنه يجب عليه ألا يفعل هذا ببساطة بروح التلميذ. إنه يجب عليه، بالأحرى، أن يدنو منها بوصفه حكَمًا أو قاضيًا، ويجبرها على أن تجيب عن التساؤلات التى يسألها، أعنى بوصفه حكمًا أو قاضيًا يصر على أن يجيب شهود عن أسئلة يسألها وفقًا لخطة. إنه يجب عليه أن يأتى إلى الطبيعة بمبادئ فى يد ما، وتجربة فى يد أخرى ويجعلها تجيب عن أسئلة يسألها وفقًا لخطته أو هدفه. ويجب عليه ألا يسمح لنفسه أن يتعقبها مثل طفل يخضع لوصايا غيره. ولم يصبح التقدم الحقيقى ممكنًا فى علم الطبيعة إلا عندما أدرك الفيزيائيون أن الطبيعة لا بد أن تطابق، إذا جاز هذا التعبير، خططهم المسبقة(١). وتفترض هاتان الثورتان فى الرياضيات والفيزياء أننا قد نمضى بصورة أفضل فى الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الموضوعات لا بد أن تتفق مع الذهن، وليس العكس. ولا يمكن تفسير المعرفة القَبْلية، كما بيَّن هيوم، بناء على الفرض الثانى. ودعنا نرى بالتالى أنه يمكن تفسيرها بناء على الفرض الأول.

كيف تساعدنا "الثورة الكوبرنيقية" على تفسير المعرفة القَبْلية؟ إن مثالاً قد يساعدنا على تقديم فكرة أولية. إننا نعرف أن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. بيد أن قدرًا من الملاحظة لأحداث معينة لا تخدمنا، كما بيَّن هيوم، فى إنتاج هذه المعرفة. واستنتج هيوم من ذلك أننا لا نستطيع أن نفترض أننا نعرف أن كل حدث له علّة. فكل ما يمكن أن نفعله هو أننا نحاول أن نجد تفسيرًا

بالتأكيد، إن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. وهذا مثل للمعرفة القَبْلية. فبناء على أى شرط تكون ممكنة؟ إنها لا تكون ممكنة إلا بناء على شرط هو أن الموضوعات، لكى تكون موضوعات (أعنى لكى تُعرف) لا بد أن تخضع لمفاهيم

---

(١) يتضح أن كانط لم يصور الفيزيائى بأنه يدرك نظريات مسبقة فى الطبيعة. إنه يفكر فى عمليات الفرض، والاستنباط، والتجربة المحكمة، التى لا يكون الفيزيائى فيها مجرد مستقبل سلبى لانطباعات من الطبيعة (المؤلف).

قَبْلية أو مقولات الفهم الإنسانى، التى تكون العلّية إحداها؛ لأنه فى هــذه الحالـــة لا يدخل شيء مجال تجربتنا إلا من حيث إنه يمثل العلاقة العلّية، مثلمـــا - لنـــستخدم مثالنا السابق- لا يمكن أن يدخل شيء مجال رؤية الشخص الذى تكون قوة الرؤية عنده مؤلفة على نحو حتى إنه يرى كل الأشياء حمراء، ولا يراهـــا إلا بوصـــفها كذلك. وإذا كانت موضوعات التجربة يحددها بالضرورة فرض مقولات عقلية، أو تكوّنها من حيث إنها كذلك، وإذا كانت العلّية إحدى هذه المقولات، فإننا نستطيع أن نعرف مقدمًا أو بصورة قَبْلية أنه لا شيء يحدث بداخل المجـــال الكلـــى للتجربـــة الإنسانية بدون علّة. ونستطيع عن طريق مدّ هذه الفكرة إلـــى مـــا وراء النمـــوذج الوحيد للعلّية أن نفسر إمكان المدى الكلى للمعرفة القَبْلية.

لقد تحدثت عن "فرض" كانط، وهو فرض من جهة تصوره الأولى بالتأكيد. "ودعنا نرى عما إذا كنا نستطيع أن نتقدم بصورة أفضل بافتراض أن..." يمثل نوع الطريقة التى يقدم بها كانط فكرته. بيد أنه يرى أنه، على الـــرغم مـــن أن الفكـــرة تفترضها الثورة فى الفلسفة الطبيعية أو الفيزياء، فإننا لا نـــستطيع، فـــى الفلـــسفة النقدية، أن نجرى تجارب على موضوعات بطريقة تماثل تلك التى يـــستطيع بهـــا الفيزيائى أن يقوم بتجارب. فنحن نهتم بالعلاقة بين الموضوعات والـــوعى بوجـــه عام، ولا نستطيع أن ننزع الموضوعات من علاقتها بالذات التى تعرف لنرى عما إذا كان هذا يمثل أهمية بالنسبة لها أم لا. وهذا الإجراء مستحيل من حيث المبـــدأ. ومع ذلك إذا تمكنا فى الوقت ذاته من أن نفسر ما لا يمكن تفـــسيره بأيـــة طريقـــة أخرى بناء على الفرض الجديد، وإذا نجحنا فى الوقت نفسه فـــى البرهنـــة علـــى القوانين التى تكمن بصورة قَبْلية فى أساس الطبيعة (منظورًا إليها على أنها مجموع الموضوعات الممكنة للتجربة)، فإننا ننجح فى البرهنة على صحة وجهـــة النظـــر المفترضة فى البداية بوصفها فرضًا.

٥ - ومن ثم "فإن هناك مصدرين للمعرفة الإنسانية، ربما ينبثقان من جـــذر عام ومشترك بيد أنه ليس معروفًا، وهما الحساسية والفهم. عن طريـــق

الحساسية تُعطى لنا الموضوعات، وعن طريق الفهم نفكر فيها"[1].
ويميز كانط هنا بين الحس أو الحساسية، والفهم، ويخبرنا بأن
الموضوعات تُعطى عن طريق الحس ونفكر فيها عن طريق الفهم. بيد
أن هذا القول ربما يسبب سوء تصور لما يعنيه، وبالتالى لا بد أن أعلق
عليه باختصار.

لقد رأينا أن كانط لا يتفق مع التجريبيين فى أن كل المعرفة الإنسانية تُستمد من التجربة؛ لأن هناك معرفة قَبْلية لا يمكن تفسيرها بناء على مبادئ تجريبية خالصة. ويتفق فى الوقت نفسه مع التجريبيين فى هذه النقطة وهى أن الموضوعات تُعطى لنا فى التجربة الحسية. غير أن كلمة "تُعطى" يمكن أن تكون مضللة. وإذا وضعنا المسألة بصورة أكثر دقة، فإننا نقول إن التفكير لا يؤثر فى الموضوعات إلا عندما تُعطى للحس، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن ما "يُعطى" ليس تركيبًا بالفعل للمادة والصورة، الصورة التى تفرضها الحساسية الإنسانية. ولقد كان اقتناع كانط بأن المعطى هو هذا التركيب فى حقيقة الأمر. ومن ثم لا بد أن تؤخذ كلمة "معطى" على أنها تعنى المعطى للوعى، بدون أن يلزم عن ذلك أن تدرك الحواس الأشياء فى ذاتها، أعنى الأشياء كما توجد باستقلال عن الفاعلية المؤلفة للذات الإنسانية. إن التجربة الحسية نفسها تحتوى على هذه الفاعلية، أعنى التركيب (التأليف) فى العيانات الحسية القَبْلية للمكان والزمان. إن الأشياء فى ذاتها لا تُعطى لنا كموضوعات على الإطلاق؛ أى ما يجده الفهم أمامه، إن جاز هذا التعبير، من حيث إن المعطى هو، بالفعل، تركيب من الصورة والمادة. ثم يقوم الفهم بتركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى وفقًا لمفاهيمه أو مقولاته (اللا تجريبية).

ومن ثم فإن الحساسية والفهم يتضافران معًا فى تكوين التجربة وتحديد الموضوعات من حيث إنها موضوعات، على الرغم من أنه يمكن التمييز بين إسهاماتها. ويعنى هذا، بالتالى، أن وظيفة المفاهيم الخالصة، أو مقولات الفهم هى

---

(1) B., 29; A., 19.

تركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى. ولذلك لا يمكن تطبيقها على حقائق ليست معطاة، ولا يمكن أن تُعطى، فى التجربة الحسية. وينجم عن هذا أنه لا يمكن لميتافيزيقا تكمن فى استخدام المفاهيم الخالصة أو مقولات الفهم (مثل مفهومى العلّة والجوهر) لكى تجاوز التجربة، كما يرى كانط، وتصف واقعًا مجاوزًا لما هو حسى أن تزعم بصورة مشروعة أنها علم. ومن مهام الفيلسوف أن يبين، بالفعل، عدم جدوى هذا الزعم.

ومن ثم فإن وظيفة المفاهيم الخالصة أو مقولات الفهم هى تركيب (تأليف) تعدد الحس؛ أى إن استخدامها يكمن فى تطبيقها على معطيات العيان الحسى. لكن هناك أيضًا أفكارًا معينة، مع إنها ليست مجرد تجريدات من التجربة، لا يمكن أن تنطبق فى الوقت ذاته على معطيات العيان الحسى. فهى تجاوز التجربة بمعنى أنه ليست هناك موضوعات معطاة، أو يمكن أن تعطى، داخل التجربة تناظرها. ومن هذه الأفكار فكرة النفس من حيث إنها مبدأ روحى. وفكرة الله مثلاً. فكيف تُنتج مثل هذه الأفكار؟ إن العقل الإنسانى لديه ميل طبيعى لأن يبحث عن مبدأ الوحدة اللامشروط[١] لوحدة كل تفكير فى فكرة النفس من حيث إنها ذات مفكرة، أو من حيث إنها أنا. ويبحث عن المبدأ اللامشروط لوحدة كل موضوعات التجربة فى فكرة الله، الموجود الكامل بصورة أكثر سموًا. وينسب كانط هذه "الأفكار الترنسندنتالية"، كما يسميها كانط إلى العقل. ومن ثم يجب علينا أن نلاحظ أن كانط يستخدم هذه الكلمة بدرجات متنوعة من الدقة. فعندما يسمى كتابه الأول "نقد العقل الخالص" فإن كلمة "عقل"، من حيث إنها تشمل المضامين العامة للعمل، تتضمن الحساسية، والفهم، والعقل بالمعنى الضيق. وبهذا المعنى الضيق يتميز العقل عن الفهم ويتميز أكثر عن الحساسية. فهو يشير إلى العقل الإنسانى من حيث إنه يحاول أن يوحد المتعدد بأن يرده إلى مبدأ لا مشروط، مثل الله.

---

(١) "اللامشروط" من حيث إنه يتجاوز الشروط الذاتية للحساسية والفهم (المؤلف).

ومن ثم فإن كانط لا يقلل على الإطلاق من شأن هذا الميل الطبيعى للعقـل، منظورًا إليه فى ذاته. فهو على العكس يرى أن الأفكـار الترنـسندنتالية تمـارس وظيفة مُنظِمة هامة، ففكرة العالم بوصفها كلاً، أى النسق الكلى للظواهر المرتبطة عليًا، تدفعنا إلى تطوير فروض علمية مفسرة أكثر اتساعًا؛ أى إنهـا تـدفعنا إلـى تأليفات تصورية أكثر اتساعًا للظواهر. وبمعنى آخر إنها تقوم بوصفها نوعًا مـن هدف مثالى، تحث فكرتها العقل على مجهود متجدد.

ومع ذلك فإن السؤال ينشأ عما إذا كان لهذه الأفكار أكثر من وظيفة مُنظِمة. فهل يمكن أن تكون مصدر المعرفة النظرية بحقائق مناظرة؟ لقد كان كانط مقتنعًـا بأنها لا يمكن أن تكون كذلك. وهو يرى أن أى محاولة لاسـتخدام هـذه الأفكـار كأساس للميتافيزيقا بوصفها علمًا محكوم عليها بالإخفاق. فإذا فعلنا ذلك، فإننا سنجد أنفسنا نقع فى مغالطات منطقية ونقائض. وإذا سلمنا بأننا نمتلك هذه الأفكار، فمـن اليسير أن نفهم الميل لاستخدامها بطريقة "مفارقة"[١]، أعنى أن نمدّ معرفتنا النظرية فيما وراء مجال التجربة. بيد أنه إغراء يجب أن نقاومه.

وإذا وضعنا فى اعتبارنا الاعتبارات التى أجملناها فى هـذا القـسم، فإننـا نستطيع أن نفهم بسهولة البناء العام لكتاب "نقد العقل الخالص". فالعمل ينقسم إلـى قسمين كبيرين؛ القسم الأول منهما يأخذ عنوان "مـذهب المبـادئ الترنـسندنتالى" ويعالج هذا القسم، كما تشير كلمة "ترنسندنتالى"[٢]، المبادئ القَبْلية (أى الـصور أو الشروط) للمعرفة. وينقسم هذا القسم إلى جـزءين أساسـيين همـا: «الإسـتاطيقا

---

(١) يستخدم كانط كلمتى Transcendental وTranscendent. وتعنى الكلمة الأولـى مـا هـو مفـارق للتجربة، ولكنه مع ذلك مباطن أو محايث، مثل الزمان، المكان، العلّية. بينما تعنى الكلمة الثانية ما هو مفارق تمامًا للتجربة مثل: فكرة النفس، والعالم، والله. ومع أن كانط كان حريصًا على أن يميز بينهما إلا أننا نجده فى مواضع كثيرة يخلط بينهما (المترجم).

(٢) أسمى كل معرفة "ترنسندنتالية" تلك التى لا تهتم بالموضـوعات بقـدر مـا تهـتم بطريقـة معرفتنـا بالموضوعات، من حيث إن ذلك ممكن بصورة قبلية (B., 25; A., 11-12.) (المؤلف).

الترنسندنتالية» و«المنطق الترنسندنتالى». يعالج كانط فى الجزء الأول منهما الصورة القَبْلية للحساسية ويبيّن كيف تكون قضايا الرياضيات التركيبية القَبْلية ممكنة. وينقسم الجزء الثانى "المنطق الترنسندنتالى" إلى "التحليل الترنسندنتالى" و"الديالكتيك الترنسندنتالى". فى الجزء الأول يعالج كانط مفاهيم الفهم الخالصة أو مقولاته، ويبين كيف تكون قضايا العلم الطبيعى التركيبية القَبْلية ممكنة. أما فى الجزء الثانى فإنه يعالج موضوعين رئيسيين؛ الأول هو الميل الطبيعى إلى الميتافيزيقا، والثانى هو التساؤل عما إذا يمكن للميتافيزيقا (أعنى الميتافيزيقا النظرية التأملية ذات النوع التقليدى) أن تكون علمًا. ويؤكد، كما لاحظنا من قبل، قيمة الميتافيزيقا منظورًا إليها كميل طبيعى، غير أنه ينكر زعمها لأن تكوّن علمًا حقيقيًا يقدم لنا معرفة نظرية بحقيقة معقولة خالصة.

أما القسم الثانى من كتاب "نقد العقل الخالص" فعنوانه "مذهب المنهج الترنسندنتالى". ويتصور كانط فى مكان الميتافيزيقا النظرية أو "المتعالية"، التى تزعم أن تكون علمًا لحقائق تجاوز التجربة، ميتافيزيقا "ترنسندنتالية"، تضم النسق الكامل لمعرفة قَبْلية، بما فى ذلك الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعى. وهو لا يدعى أن يقدم هذا النسق الترنسندنتالى فى كتابه "نقد العقل الخالص". فإذا نظرنا إلى النسق الكامل لمعرفة قَبْلية بوصفها صرحًا، فإننا نستطيع أن نقول إن "مذهب المبادئ الترنسندنتالى"، القسم الأول من كتاب "نقد العقل الخالص"، يفحص المواد ووظائفها، بينما يفحص القسم الثانى "مذهب المنهج الترنسندنتالى" خطة الصرح وهو "تحديد الشروط الصورية لنسق كامل لنقد العقل"[1]. ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن كتابه "نقد العقل الخالص" يرسم خطة الصرح بطريقة معمارية، وهذه هى "الفكرة الكاملة لفلسفة ترنسندنتالية، بيد أنها ليست هذا العلم نفسه"[2]. إن كتاب "نقد العقل الخالص" ليس إلا إعدادًا لنسق الفلسفة الترنسندنتالية أو الميتافيزيقا إذا تحدثنا

(1)B., 735-6.
(2) B., 28, A., 13.

بدقة. لكننا إذا استخدمنا مصطلح الميتافيزيقا بمعنى واسع، فإننا نستطيع أن نقول، بالتأكيد، إن مضمونى كتاب "نقد العقل الخالص" وهما مذهب المبادئ ومذهب المنهج، يكوّنان الجزء الأول من الفلسفة الترنسندنتالية أو الميتافيزيقا.

٦ - ذكرنا فى الفصل السابق واقعة تقول إن كانط يعلن فى "أحلام راءٍ مفسرة..." أن الميتافيزيقا هى علم حدود العقل الإنسانى. ويحاول فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن يحقق هذا البرنامج. غير أن العقل يجب أن يُفهم على أنه يعنى العقل النظرى أو التأملى، أو يعنى، بصورة أفضل، العقل فى وظيفته النظرية. ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة نظرية بحقائق ليست معطاة فى التجربة الحسية، أو لا يمكن أن تكون معطاة هكذا. وهناك بالتأكيد تأمل نقدى للعقل فى نفسه، غير أن نتيجة هذا التأمل هى، أساسًا، أن يكشف شروط المعرفة العلمية؛ شروط إمكان الموضوعات. إنه لا يفتح لنا عالم الحقيقة التى تجاوز ما هو محسوس من حيث إنه موضوع للمعرفة النظرية.

ولا يبيّن هذا التحديد لحدود المعرفة النظرية أو العلمية فى الوقت ذاته أنه لا يمكن التفكير فى الله مثلاً، أو أن هذا اللفظ ليس له معنى. إنه ما يقوم به هو وضع الحرية، والخلود، والله وراء مجال البرهان أو عدم البرهان. ومن ثم فإن نقد الميتافيزيقا التى يجب أن توجد فى "الديالكتيك الترنسندنتالى" يفتح الطريق للإيمان العملى أو الأخلاقى، الذى يقوم على الوعى الأخلاقى. وهكذا يستطيع كانط أن يقول[1] إنه يجب رفض المعرفة لإفساح المجال للإيمان، وإن نقده الهدام لإدعاء الميتافيزيقا أن تكون علمًا يسدد ضربة إلى المذهب المادى، والقدرية، والإلحاد؛ لأن الحقيقة التى تقول إن هناك نفسًا روحية، والإنسان حر، والله موجود، لم تعد تقوم على حجج تنطوى على مغالطة وتقدم أساسًا لأولئك الذين ينكرون هذه الحقائق؛ فهذه الحقائق تُنقل إلى مجال العقل الأخلاقى أو العملى، وتصبح

---

(1) B., XXX.

موضوعات للإيمان؛ وليست موضوعات للمعرفة (ويؤخذ هذا المصطلح بمعنى يماثل المعنى الذى يُستخدم به فى الرياضيات والعلم الطبيعى).

وإنه لخطأ جسيم أن ننظر إلى هذه النظرية على أنها مجرد تهدئة للمعتدل والتقى والورع، أو على أنها مجرد فعل من أفعال الفطنة من جانب كانط؛ لأنها جزء من حله للمشكلة العظيمة الخاصة بالتوفيق بين عالم العلم من جهة، وعالم الوعى الأخلاقى والدينى من جهة أخرى. فالعلم (وأقصد الفيزياء الكلاسيكية) يتضمن تصورًا من قوانين علّية لا تسلّم بالحرية. والإنسان، منظورًا إليه على أنه عضو فى النسق الكونى يدرسه العالم، يخضع لهذه القوانين العلّية بدون استثناء. بيد أن المعرفة العلمية لها حدودها، وتحدد هذه الحدود الصور القَبْلية للحساسية الإنسانية والفهم. ولذلك لا يوجد سبب صحيح أيًا كان للقول بأن حدود معرفتنا العلمية أو النظرية تتوحد مع حدود الواقع. ويأخذنا الوعى الأخلاقى، عندما تتطور مضامينه العملية، وراء المجال الحسى. ولا بد أن ننظر إلى الإنسان، من حيث إنه موجود ظاهرى، على أنه يخضع لقوانين علّية، وعلى أنه محدد بواسطتها، غير أن الوعى الأخلاقى، من حيث إنه واقع، يتضمن فكرة الحرية. وبالتالى على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن علميًا على أن الإنسان حر، فإن الوعى الأخلاقى يقتضى الإيمان بالحرية.

وتكتنف وجهة النظر هذه صعوبات بالتأكيد. فليس لدينا فحسب التمييز بين الواقع الظاهرى المحسوس، والواقع العقلى النومينالى الخالص، بل إننا نواجه - بصفة خاصة - تصورًا صعبًا للإنسان من حيث إنه محدد من الناحية الظاهرية، ولكنه حر من الناحية النومينالية، أعنى من حيث إنه محدد وحر فى نفس الوقت، ولكن بناءً على ناحيتين مختلفتين. ولكن لا مجال هنا لمناقشة هذه الصعوبات. فهدفى من وراء ذكر وجهة نظر كانط مزدوج. فأنا أريد، أولاً، أن ألفت الانتباه مرة أخرى إلى مشكلة التوفيق بين عالم فيزياء نيوتن وعالم الحقيقة والدين؛ لأننا إذا وضعنا هذه المشكلة العامة فى اعتبارنا، فربما يغيب عن بالنا الغاية بالنسبة

للشجرة. وأريد، ثانيًا، أن أبيّن أن كتاب "نقد العقل الخالص" لا يقوم بذاته منعزلاً بمفرده عن كتابات كانط الأخرى، وإنما هو جزء من فلسفة شاملة تتكشف في أعمال تالية بالتدريج. إن كتاب "نقد العقل الخالص" له مشكلاته الخاصة بالفعل، وهو إلى هذا الحد يقوم بذاته. لكن بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إنه لم يتم تعقب البحث فى المعرفة القَبْلية فى مجال العقل العملى بعد، فإن نتائج كتاب "نقد العقل الخالص" لا تكوّن سوى جزء من الحل لمشكلة عامة توجد فى كل فكر كانط. ومن المهم أن نفهم هذه الحقيقة منذ البداية.

الفصل الثانى عشر

كانط (٣): المعرفة العلمية

المكان والزمان – الرياضيات – تصورات الفهم الخالصة أو المقولات – تبرير تطبيق المقولات – إسكيما أو «تخطيط» المقولات – المبادئ التركيبية القَبْلية – إمكان علم الطبيعة الخالص – الفنومين «الظواهر» والنومين «الشيء فى ذاته» – دحض المذهب المثالى – ملاحظات ختامية.

١ – يقول كانط فى بداية «الإستاطيقا الترنسندنتالية: إن الطريقة الوحيدة التى يمكن أن ترتبط بها معرفتنا بالموضوعات مباشرة هى العيان»[1]. والعيان لا يمكن أن يوجد إلا من حيث إن الموضوع يُعطى لنا. ونفترض أن يكون العقل الإلهى يخلق موضوعاته. بيد أن الأمر ليس هكذا بالنسبة للعيان الإنسانى، الذى يفترض موضوعًا. وهذا يعنى أن الذات الإنسانية لا بد أن تتأثر بالموضوع بطريقة ما. ومن ثم فإن القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات عن طريق التأثر بها تُسمى «الحساسية». «ومن ثم فإن الموضوعات تُعطى لنا عن طريق الحساسية، وهى وحدها التى تمدنا بالعيانات»[2].

---

(١) يمكن أن تشير كلمة Intution إما إلى فعل المعاينة أو إلى ما يُعاينه. وفى هذا السياق تُستخدم هذه الكلمة بالمعنى الأول. غير أن كانط يستخدمها باستمرار بالمعنى الثانى (المؤلف).

(2) B., 33; A., 19.

وإذا أخذنا هذه الملاحظات بذاتها، فإن مصطلح «الحساسية» يكون له معنى واسع؛ فهى ببساطة استقبال معرفى، أو القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات عن طريق التأثر بها. لكن يجب علينا أن نتذكر أن كانط ينظر إلى العيان الإلهى، منظورًا إليه بدقة فى مقابل العيان الإنسانى، على أنه ليس نموذجًا أصليًا فحسب، وإنما على أنه عقلى أيضًا. ويترتب على ذلك، بالتالى، أن العيان الإنسانى هو عيان حسى. ومن ثم تعنى الحساسية القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات التى تتأثر بها حسيًا. «إن تأثير الموضوع على ملكة التمثل، من حيث إننا نتأثر بالموضوع، هو الإحساس»(١). ويتفق كانط، من ثم، مع التجريبيين إلى حد القول بأن المعرفة الإنسانية بالموضوعات تتطلب الإحساس. إن الذهن لابد أن يتصل، إذا جاز هذا التعبير، بالأشياء عن طريق تأثير الحواس. ويسلّم كانط بأن الحواس تتأثر بالأشياء الخارجية، ويسمى هذا التأثير على ملكة التمثل «الإحساس». ومن ثم فإن الإحساس هو تمثل ذاتى، بيد أن هذا لا يعنى أن الذات هى التى تسببه.

ومع ذلك لا يمكن رد العيان الحسى ببساطة إلى التأثيرات البعدية لحواسنا عن طريق الأشياء. ويسمى كانط موضوع العيان الحسى التجريبى «الظاهرة». ونستطيع أن نميز فى الظاهرة عنصرين. فأولاً، هناك مادتها. وتوصف هذه بأنها «ذلك الذى يناظر الإحساس»(٢). وثانيًا، هناك صورة الظاهرة. وتوصف هذه بأنها «ذلك الذى يمكّن تعدد الظاهرة بأن يُرتب فى علاقات معينة»(٣). ومن ثم فإن الصورة، من حيث إنها تتميز عن المادة، لا يمكن أن تكون بذاتها إحساسًا، إذا وصفنا المادة بأنها ذلك الذى يناظر الإحساس. وبذلك بينما تُعطى المادة بعديًا، فإن الصورة لا بد أن توجد من جانب الذات؛ أعنى أنها لا بد أن تكون قَبْلية، صورة قَبْلية للحساسية، تنتمى إلى البناء الخالص للحساسية، وتكوّن شرطًا ضروريًا لكل عيان حسى. وهناك صورتان خالصتان للحساسية كما يرى كانط؛ هما المكان

---

(1) B., 33; A., 19.
(2) B., 34; A., 20.

(٣) B., 34. وفى A., 20 الصياغة مختلفة.

والزمان. المكان ليس، بالفعل، شرطًا ضروريًا لكل العيانات التجريبية، بيد أنه يمكن التغاضى عن هذه المسألة الآن. ويكفى أن نلاحظ أن كانط يختلف عن التجريبيين الخلص بإيجاد عنصر قَبْلى فى كل تجربة حسية.

ويجب علينا أن نذكر فى هذه المسألة بعض الملاحظات على مصطلحات كانط، حتى على حساب التوقف عن عرض نظريته عن المكان والزمان. فأولاً، يُستخدم مصطلح «تمثل» بمعنى واسع ليشمل صنوفًا من الحالات المعرفية. ولذلك فإن مصطلح «ملكة التمثل» يرادف تمامًا «الذهن»، الذى يُستخدم أيضًا بمعنى واسع إلى حد كبير. وثانيًا، لا يُستخدم مصطلح الموضوع بمعنى واحد باتساق. ومن ثم لا بد أن يشير «الموضوع» فى تعريف الإحساس الذى ذكرناه سابقًا إلى ما يسميه كانط فيما بعد الشيء فى ذاته، والذى هو غير معروف. بيد أن «الموضوع» يعنى بوجه عام موضوع المعرفة. وثالثاً، يميز كانط فى الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص» بين «الظاهرة» و«الفنومين». «تُسمى الظواهر من حيث إنها تتصور بوصفها موضوعات وفقًا لوحدة المقولات الفنومين»[1]. ومن ثم فإن «الظاهرة» تعنى مضمون عيان محسوس، عندما ننظر إلى هذا المضمون على أنه «غير محدد»، بينما يعنى «الفنومين» موضوعات محددة. ومع ذلك فإن كانط غالبًا ما يستخدم مصطلح «الظاهرة» بكلا المعنيين.

وثمة ملاحظة أخرى. لقد رأينا أن مادة الظواهر توصف بأنها «ذلك الذى "يناظر" الإحساس». ومع ذلك فإننا نُخبر، فى موضع آخر، بأن الإحساس نفسه يمكن أن يُسمى «مادة المعرفة الحسية»[2]. وربما يمكن النظر إلى هاتين الطريقتين من الحديث على أنهما تعبيران عن ميلين مختلفين فى فكر كانط. إن الموضوع الخارجى الذى يؤثر على الذات هو نفسه غير معروف؛ لكنه ينتج تمثلاً عن طريق التأثير على الحواس. ومن ثم فإن كانط يميل إلى الحديث أحيانًا كما لو كانت

---

(1) A., 248.
(2) A., 50; B., 74; Prol., 11.

الظواهر تمثلات ذاتية. وعندما تهيمن وجهة النظر هذه، فمن الطبيعى بالنسبة لـه أن يصف الإحساس نفسه بأنه مادة الظاهرة؛ لأن الإحساس يوصف، كما رأينا، بأنه تأثير موضوع على ملكة التمثل. غير أن كانط يتحدث أيضا كما لو كانت الظواهر موضوعات ليست ببساطة تمثلات ذاتية، وهذا يمثل، بالفعل، نظرته المهيمنة. ومن ثم إذا تركنا مساهمة مقولات الفهم فى الظواهر وانتقلنا إلى الظواهر (بالمعنى الضيق لهذه الكلمة)، فمن الطبيعى أن نتحدث عن مادة الظاهرة بأنها ذلك الذى «يناظر» الإحساس.

ولا يمكن أن نصف الفقرات الثلاث الأخيرة بأنها استطراد، وإنما بأنها سلسلة من الهوامش فى النص، إذا قبل المرء تناقضًا فى الألفاظ. ومع ذلك، ربما يخدم تطوير وجيز للفكرة المفترضة فى العبارة الأخيرة من الفقرة الأخيرة فى توضيح موقف كانط وفى المضى قدمًا فى تفسيرنا له. ويقترح كانط نفسه المنظور[١].

يتكون عالم التجربة العامة بوضوح من أشياء ذات كيفيات متنوعة، أشياء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات متنوعة؛ أعنى أننا نتحدث عادة عن إدراك الأشياء، يمكن وصف كل موضوع منها عن طريق كيفيات، ويرتبط كل شىء بأشياء أخرى بعلاقات متنوعة. ويكون الإدراك بهذا المعنى هو، بوضوح، عمل الفهم والحس معًا. بيد أننا نستطيع أن نجرّد من العملية كلها كل ما يساهم به الفهم، لنصل إلى عيان تجريبى، أو إدراك بالمعنى الضيق. ثم نصل إلى الظواهر عن طريق تحليل منطقى؛ نصل إلى ما قد نسميه بالمضامين الحسية، أو المعطيات الحسية. غير أننا نستطيع أن نمضى بالتحليل قدمًا؛ لأننا نستطيع أن نميز بداخل مضمون التجربة الحسية بين العنصر المادى، ذلك الذى يناظر إحساسًا غير محدد، والعنصر الصورى، وهو علاقات تعدد الظاهرة الزمانية – المكانية[٢]. وهدف «الإستاطيقا

---

(1) B., 34; A., 19.

(٢) إن صورة الظاهرة هى، إذا تحدثنا بدقة، ما يمكّن تعدد الظواهر (الإحساسات، أو ذلك الذى يناظر الإحساسات) من أن يُنظم فى علاقات معينة. لكننا نستطيع أن نتحدث عن العلاقات بأنها العنصر الصورى فى الظاهرة (المؤلف).

الترنسندنيالية» هو عزل العناصر الصورية ودراستها، منظورًا إليها على أنها شرط ضرورى للتجربة.

ويمكن أن نعبر عن الموضوع بهذه الطريقة. إن المستوى الأدنى تمامًا الذى يمكن أن نتصوره عن أى شيء يمكن أن نسميه معرفة موضوعات، أو تعرفها، يتضمن على الأقل انتقالاً إلى تمثلات ينتجها تأثير الأشياء على حواسنا. لكننا لا نستطيع أن ننتقل إلى الإحساسات دون أن نربطها فى مكان وزمان؛ لأن الانتقال إلى إحساسيين مثلاً؛ أعنى الوعى بهما، يتضمن ربط أحدهما بالآخر بداخل زمان، بداخل نظام من التتابع الزمنى؛ إذ إن إحساسًا يأتى قبل إحساس آخر أو بعده أو فى نفس الوقت. ويكوّن المكان والزمان الإطار الذى يُنظم فيه، أو يُرتب فيه، تعدد الإحساس. ومن ثم فإنهما ينوعان ويوحدان فى نفس الوقت (فى العلاقات المكانية - الزمانية) مادة الظاهرة غير المحددة.

ولا يعنى ذلك، بالتأكيد، أننا نعى إحساسات غير منظمة فى البداية، ثم نخضعها بعد ذلك لصورتى المكان والزمان القَبْليتين؛ لأنه لا تقابلنا إحساسات غير منظمة على الإطلاق. ولا يمكن أن تقابلنا. إن وجهة نظر كانط الأساسية هى، بالفعل، أن المكان والزمان شرطان قَبْليان للتجربة الحسية. ومن ثم فإن ما يُعطى فى العيان التجريبى، وأعنى ذلك الذى نعيه، يكون منظمًا من قبل إن جاز هذا التعبير. إن التنظيم هو شرط للوعى، وليس نتيجة له. ونحن نستطيع أن نميّز، بالفعل عن طريق عملية التجريد المنطقى أو التحليل، بين المادة والصورة. لكن بمجرد أن نجرّد صورة الظاهرة بالتفكير، فإن الموضوع الذى نعيه يختفى. إن موضوعات العيان الحسى أو التجريبى تخضع من قبل، فى واقع الأمر، من حيث إنها تُعطى للوعى، لصور الحساسية القَبْلية. ويحدث التنظيم أو الربط داخل العيان الحسى، ولا يحدث بعده.

ويمكن الآن أن ننتبه إلى التمييز الذى يقوم به كانط بين حس خارجى، ندرك بواسطته الموضوعات الموجودة فى الخارج (أو، على حد تعبير كانط، نتمثل لأنفسنا موضوعات توجد فى الخارج)، وحس داخلى، ندرك بواسطته حالاتنا الداخلية[١]. ويُفترض أن المكان هو «صورة كل ظواهر الحواس الخارجية؛ أعنى أنه شرط الحساسية الذاتى، الذى بموجبه فقط يكون العيان الخارجى ممكنًا لنا»[٢]. إن كل الموضوعات التى توجد فى الخارج تتمثل على أنها موجودة فى مكان، ولا بد أن تتمثل هكذا. والزمان هو «صورة الحس الداخلى؛ أعنى صورة عياننا لأنفسنا[٣] وحالتنا الداخلية»[٤]. إن حالاتنا السيكولوجية تُدرك فى زمان، من حيث إنها تتبع بعضها بعضًا، ولا ندركها من حيث إنها موجودة فى مكان[٥].

ومن حيث إن كانط ينتقل مباشرة إلى القول بأن الزمان هو الشرط القَبْلى لكل الظواهر أيًا كانت، بينما المكان هو الشرط الصورى القَبْلى للظواهر الخارجية فقط، فإنه قد يبدو أنه يناقض نفسه. بيد أن ما يقصده هو على النحو التالى: إن كل التمثلات، سواء أكانت تمتلك أشياء خارجية أم لا من حيث إنها موضوعاتها، فإنها تحديدات للذهن[٦]. وهى تنتمى، إن جاز هذا التعبير، إلى حالتنا الداخلية. ومن ثم لا بد أن تخضع كلها لشرط الحس الداخلى الصورى، أو العيان، وأعنى به الزمان. لكن الزمان هو، بالتالى، ليس إلا الشرط غير المباشر للظواهر الخارجية، بينما هو الشرط المباشر لكل الظواهر الداخلية.

---

(١) يتفق كانط مع هيوم فى أننا ندرك الحالات السيكولوجية بالاستبطان، ولكننا لا ندرك الأنا أو النفس. وسنقول الكثير عن هذه المسألة فيما بعد (المؤلف).

(2) B., 42; A., 26.

(٣) يشير كانط إلى الأنا التجريبية، لا إلى النفس الروحانية (المؤلف).

(4) B., 49; A., 33.

(٥) لقد لاحظ هيوم أننا لا نستطيع أن نتحدث بصورة ملائمة عن حالة داخلية من حيث إنها تكون على يمين أو على شمال حالة أخرى (المؤلف).

(٦) تترجم كلمة Das Gemüt عادة « الذهن ». ويستخدمها كانط بمعنى واسع، ويجب ألا تؤخذ، بالتأكيد، على أنها تكافئ « الفهم » (المؤلف).

لقد تحدثنا عن المكان والزمان، بوصفهما صورتين خالصتين للحساسية، وبوصفهما صورتين للعيان. بيد أننا لفتنا الانتباه من قبل[1] إلى الطرق المختلفة التي يستخدم بها كانط مصطلح «العيان». ويشير فيما يسميه «العرض الميتافيزيقى» لفكرتى المكان والزمان إلى هاتين الفكرتين على أنهما عيانان قَبْليان. إنهما (المكان والزمان) ليسا تصورين مستمدين تجريبيًا. فأنا لا أستطيع أن أستمد تمثل المكان بصورة بعدية، من العلاقات التى أخبرها بين ظواهر خارجية؛ لأننى لا أستطيع أن أتمثل الظواهر الخارجية من حيث إنها تمتلك علاقات مكانية إلا داخل مكان. ولا أستطيع أن أتمثل الظواهر من حيث إنها توجد بصورة متتابعة إذا لم يكن تمثل الزمان موجودًا من قبل؛ لأننى أتمثلها من حيث إنها توجد بصورة متتابعة داخل زمان. إننى أستطيع أن أتجاهل كل الظواهر الخارجية، ويبقى تمثل المكان من حيث إنه شرط لإمكانها. وعلى نحو مماثل يمكننى أن أتجاهل كل الحالات الداخلية، بينما يبقى تمثل الزمان مع ذلك. ومن ثم لا يمكن أن يكون المكان والزمان تصورين نستمدهما تجريبيًا. وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يكونا مفهومين على الإطلاق، حتى إذا كنا نعنى بالمفاهيم الأفكار العامة. إن أفكارنا عن الأمكنة تتكون بإدخال تحديدات داخل مكان واحد، الذى نفترضه مسبقًا من حيث إنه أساسها الضرورى، وأفكارنا عن أزمنة مختلفة، أو فترات من الزمان، تتكون على نحو مماثل. بيد أننا لا نستطيع، كما يرى كانط، أن نقسّم المفاهيم العامة بهذه الطريقة. والمكان والزمان مفهومان جزئيان، وليسا مفهومين عامين. وهما يقومان على المستوى التصورى؛ بمعنى أنهما مفترضان مسبقًا عن طريق تصورات الفهم، وليس العكس. وبالتالى لابد أن نستنتج أنهما عيانان قَبْليان على مستوى الحس، مع أننا يجب ألا نأخذ ذلك على أنه يعنى بالتأكيد أننا نعاين فى تمثلات المكان الواحد والزمان الواحد حقائق موجودة غير عقلية. إن تمثلات المكان والزمان هى شروط ضرورية للإدراك، لكنها شروط من جانب الذات.

---

(1) See p. 235, notel.

هل المكان والزمان، بالتالى، ليسا حقيقيين عند كانط؟ يعتمد الرد على هذا التساؤل على المعانى التى نعطيها لكلمتى «حقيقى» و«غير حقيقى». إن الظواهر؛ أعنى الموضوعات المعطاة فى عيان تجريبى، من قبل، «متزامنة» بالفعل، إن جاز هذا التعبير، وفى حالة الظواهر التى نتمثلها من حيث إنها ظواهر توجد خارجنا «تتماكن» أى توجد فى مكان. ومن ثم فإن الواقع التجريبى مكانى - زمانى، وينجم عن هذا أنه لا بد أن نفترض أن المكان والزمان يمتلكان واقعًا تجريبيًا. والسؤال عما إذا كان المكان والزمان حقيقيين يرادف السؤال عما إذا كان الواقع التجريبى يتميز بعلاقات مكانية - زمانية، والإجابة بالإيجاب. إننا لا نخبر سوى الظواهر، والظواهر هى ما تكون عليه؛ أى إنها موضوعات ممكنة للتجربة، ونحن لا نخبرها إلا عن طريق وحدة الصورة والمادة؛ أعنى عن طريق تنظيم مادة الإحساس غير المحددة التى ليس لها صورة بأن نطبق عليها صور الحساسية الخالصة. وليس هناك موضوع للحس الخارجى على الإطلاق لا يكون فى مكان، ولا يمكن أن يكون هناك أى موضوع، سواء للحس الخارجى أو الحس الداخلى، لا يكون فى زمان[١]. ومن ثم فإن الواقع التجريبى لا بد أن يتميز، بالضرورة، بالعلاقات المكانية والزمانية. وليس من الملائم أن نقول إن الظواهر تبدو أنها فى مكان؛ فهى توجد فى مكان وزمان. وقد يُعترض على أن المكان والزمان، كما يرى كانط، صورتان ذاتيتان للحساسية، وأنهما لا بد أن يوصفا، بالتالى، بأنهما مثاليان، وليسا حقيقيين. لكن المسألة هى أنه لا يمكن أن يكون هناك واقع تجريبى، كما يرى كانط، منفصل عن افتراض هاتين الصورتين. فهما تدخلان فى التكوين كما لو كانتا واقعًا تجريبيًا، وتكونان ذاتهما بالتالى حقيقيتين تجريبيًا.

وفى الوقت ذاته على الرغم من أن المكان والزمان صورتان قَبْليتان للحساسية الإنسانية، فإن مجال تطبيقهما لا يمتد إلا إلى الأشياء من حيث إنها تبدو

(١) لا بد أن تؤخذ كلمة «موضوع» هنا بمعنى موضوع المعرفة الإنسانية، أو موضوع بالنسبة لنا (المؤلف).

لنا. وليس هناك سبب لأن نفترض أنهما ينطبقان على الأشياء فى ذاتهـــا، بمعـــزل عن ظهورها لنا، إنهما لا يمكن أن ينطبقا عليها فى واقع الأمر؛ لأنهمـــا شـــرطان أساسيان لإمكان الظواهر. ومن ثم بينما يصح أن نقول إن كل الظواهر تكون فـــى زمان مثلاً، فإنه لا يصح أن نقول إن كل الأشياء، أو كل الحقائق الواقعية، تكـــون فى زمان. وإذا كانت هناك حقائق واقعية لا تؤثر على حواسنا، ولا يمكن أن تنتمى إلى الواقع التجريبى، فإنها لا يمكن أن تكون فى مكان وزمان؛ أعنى أنها لا يمكن أن تمتلك علاقات مكانية - زمانية. وهى بتجاوزها للواقع التجريبى تجاوز النظـــام المكانى - الزمانى كله. وفضلاً عن ذلك، فإن تلك الحقائق الواقعية التى تؤثر على حواسنا، عندما تؤخذ على أنها تكون فى ذاتها ولا تكون موضوعات للتجربـــة، لا تكون فى مكان وزمان. وربما يكون هناك أساس ما فى الأشياء يمتلـــك بواســـطته شيء ما، بوصفه ظاهرة، علاقات مكانية معينة، ولا يمتلك علاقات أخرى، غير أن هذا الأساس غير معروف ويظل بالضرورة غير معروف. فهو نفسه ليس علاقـــة مكانية؛ لأن المكان والزمان لا ينطبقان على واقع غير ظاهرى.

ومن ثم فإن صياغة كانط هى أن المكان والزمان حقيقيان تجريبيًا، ولكنهما مثاليان ترنسندنتاليًا. إنهما واقعيان تجريبيًا بمعنى أن ما هو معطـــى فـــى التجربـــة يكون فى مكان (إذا كان موضوعًا للحواس الخارجيـــة) وفـــى زمـــان. والمكـــان والزمان ليسا، كما يصر كانط، وهميين. ويمكننا أن نميز بين الواقع والوهم بنـــاء على نظريته وبناءً على النظرية التى تقابلهـــا. لكـــن المكـــان والزمـــان مثاليـــان ترنسندنتاليًا بمعنى أن مجال الظواهر هو المجـــال الوحيـــد لـــصحتها، وأنهمـــا لا ينطبقان على الأشياء فى ذاتها، إذا نظرنا إليها بمعزل عن ظهورها لنـــا[1]. ومـــع ذلك فإن هذه المثالية الترنسندنتالية تترك الواقع التجريبـــى ذا النظـــام المكـــانى - الزمانى سليمًا تمامًا. ومن ثم لا يسلّم كانط بأن وجهة نظره يمكن أن تشبه مثاليـــة باركلى التى وفقًا لها ما يوجد لا بد أن يُدرك أو أن يكون مدركًا؛ لأنه يؤكد وجـــود

---

(١) يجب أن نتذكر أن « ما يبدو » يعنى ما يخضع لصور الحساسية القَبْلية (المؤلف).

الأشياء فى ذاتها، التى لا تُدرك[1]. إن نظريته الكوبرنيقية لا تُضعف، كما يصر، الحقيقة الواقعية لعالم التجربة بصورة أكثر من الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون الذى يغير الظواهر أو ينكرها. إنها مسألة تفسير الظواهر، لا إنكارها. وتستطيع وجهة نظره عن المكان والزمان أن تفسر المعرفة القَبْلية التى تقوم على هذين العيانين، ولا تستطيع وجهة نظر أخرى أن تفسرها. ولا بد أن نتجه إلى هذه المعرفة القَبْلية.

٢ - يقدّم كانط ما يسميه «العرض الترنسندنتالى » لكل من المكان والزمان. «إننى أعنى بالعرض الترنسندنتالى تفسير مفهوم بوصفه مبدأ يمكّننا من فهم إمكان معارف تركيبية قَبْلية أخرى. ويتطلب هذا أمرين هما: أولاً، أن تصدر مثل هذه المعارف بالفعل عن تصور معطى، وثانيًا، ألا تكون هذه المعارف ممكنة إلا بافتراض طريقة معينة لتفسير هذا المفهوم»[2]. ولا يخبرنا كانط فى عرضه الترنسندنتالى للزمان بالكثير الذى يجاوز الوقائع، فهو يخبرنا أولاً أن مفهوم التغير، ومعه مفهوم الحركة (إذا نظرنا إليه على أنه تغير المكان)، لا يكون ممكنًا إلا فى تمثل الزمان وبواسطته، ويخبرنا ثانيًا أننا لا نستطيع أن نفسر المعرفة التركيبية القَبْلية التى تظهر فى النظرية العامة للحركة إلا بناءً على افتراض هو أن الزمان عيان قَبْلى. ومع ذلك عندما يعالج كانط المكان فإنه يتحدث عن الرياضيات، وبصفة خاصة الهندسة، بالتفصيل[3]. وأطروحته العامة هى أننا لا نستطيع أن نفسر إمكان المعرفة الرياضية، التى هى تركيبية قَبْلية فى طابعها، إلا على أساس نظرية هى أن الزمان والمكان عيانان قَبْليان خالصان.

---

(١) سواء استطاع أن يقوم بذلك أو لا، فإن هذه مسألة لا تهمنا الآن (المؤلف).

(2) B., 40.

(٣) أعنى أنه إذا أخذنا القسم الذى يأخذ عنوان «العرض الترنسندنتالى لمفهوم المكان» بالإضافة إلى الأجزاء التى تتصل ب «الملاحظات العامة على الإستاطيقا الترنسندنتالية» (المؤلف).

دعنا نأخذ هذه القضية «من الممكن أن نرسم شكلاً ذا ثلاثة أضلاع مستقيمة». إننا لا نستطيع أن نستنبط هذه القضية بالتحليل المحض لمفهومى الخط المستقيم والعدد ثلاثة. إنه يجب علينا أن نرسم الموضوع (أعنى المثلث)، أو أن نعطى لأنفسنا موضوعًا فى العيان على حد تعبير كانط. ولا يمكن أن يكون هذا عيانًا تجريبيًا؛ لأنه لا يستطيع أن يؤدى إلى قضية ضرورية. وبالتالى لا بد أن يكون عيانًا قَبْليًا. وينجم عن هذا أن الموضوع (أعنى المثلث) لا يمكن أن يكون شيئًا فى ذاته، أو صورة عقلية لشىء فى ذاته. إنه لا يمكن أن يكون شيئًا فى ذاته؛ لأن الأشياء فى ذاتها – بالتعريف – لا تبدو لنا. وإذا سلّمنا بإمكان معاينة شىء فى ذاته، فإن هذا العيان لا يمكن أن يكون قبْلِيًا. إن الشىء لابد أن يتمثل لى فى عيان بَعْدى عقلى، إذا كان ممكنًا لنا. ولا نستطيع أن نفترض أن الموضوع (أعنى المثلث) صورة عقلية، أو تمثل لشىء فى ذاته؛ لأن القضية الضرورية التى نستطيع أن نكونها برسم المثلث هى قضية نكوّنها عن المثلث نفسه. إننا نستطيع أن نبرهن على خصائص المثلث المتساوى الساقين مثلاً إن جاز هذا التعبير. وليس لدينا ما يضمن افتراض أن ما يصدق على التمثل بالضرورة يصدق على الشىء فى ذاته. فكيف نستطيع، إذًا، أن نكوّن موضوعات فى العيان تساعدنا فى أن نصرح بقضايا تركيبية قَبْلية؟ إننا لا نستطيع أن نقوم بذلك إلا بشرط أن تكون فينا ملكة عيان قَبْلى، تكون الشرط الضرورى والكلى لإمكان موضوعات العيان الخارجى. إن الرياضيات ليست علمًا تحليليًا خالصًا لا يقدم لنا سوى معلومات عن مضامين مفاهيم الألفاظ أو معانيها. إنها تقدم لنا معلومات قَبْلية عن موضوعات العيان الخارجى. بيد أن هذا ليس ممكنًا إذا لم تكن العيانات الضرورية لبناء الرياضيات مؤسسة كلها فى عيانات قَبْلية التى هى الشروط الضرورية للإمكان الخالص لموضوعات العيان الخارجى. ومن ثم فإن الهندسة علم يحدد خصائص المكان بصورة تأليفية ومع ذلك قَبْلية[1]. لكننا لا نستطيع أن نحدد خصائص المكان

---

(1) B., 40.

بهذه الطريقة إذا لم يكن المكان صورة خالصة للحساسية الإنسانية؛ أعنى إذا لم يكن عيانًا قَبْليًا خالصًا يكون الشرط الضرورى لكل موضوعات العيان الخارجى.

وربما يمكن أن نجعل المسألة أكثر وضوحًا بالرجوع إلى مناقشة كانط لموضوعية الرياضيات فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا...»؛ أعنى إمكان تطبيقها على موضوعات. إن الهندسة – إذا أخذنا فرعًا معينا من الرياضيات – مؤلَّفة قَبْليًا. ومع ذلك فإننا نعرف جيدًا أن قضاياها ضرورية؛ بمعنى أن الواقع التجريبى لا بد أن يطابقها باستمرار. إن الأخصائى فى الهندسة يحدد خصائص المكان بصورة قَبْلية، وتصدق قضاياه على النظام المكانى التجريبى باستمرار. لكن كيف يستطيع أن يكوّن قضايا قَبْلية يكون لها صحة موضوعية بالإشارة إلى العالم التجريبى الخارجى؟ إنه لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا إذا كان المكان، الذى يحدد خصائصه، صورة خالصة للحساسية الإنسانية، التى بواسطتها فقط تُعطى لنا الموضوعات، والتى لا تنطبق إلا على الظواهر، ولا تنطبق على الأشياء فى ذاتها. وعندما نقبل هذا التفسير، «فإنه يصبح من السهل علينا أن نفهم، وأن نقرر بلا أى شك أن جميع الموضوعات الخارجية فى العالم الحسى ينبغى أن تتفق بالضرورة وبكل دقة مع قضايا الهندسة»[1].

وبالتالى يستخدم كانط الطابع القَبْلى للرياضيات ليبرهن على نظريته عن المكان والزمان، ومن الأهمية أن نلاحظ علاقة موقفه بموقف أفلاطون. فقد كان أفلاطون مقتنعًا أيضًا بالطابع القَبْلى للرياضيات. بيد أنه فسره بالتسليم بعيان «الموضوعات الرياضية»؛ أعنى بجزئيات عقلية ليست ظواهر، وتبقى بما لها من حق خاص بمعنى ما. وهذا الخط من التفسير مرفوض بناءً على مبادئ كانط. ويتهم أفلاطون بأنه يتجاهل عالم الحس ويحلق فى مجال مثالى خاو حيث لا يستطيع العقل أن يجد تدعيمًا أكيدًا. ومع ذلك فإنه يشارك أفلاطون فى الطابع القَبْلى للمعرفة الرياضية، على الرغم من أن تفسيره له يختلف عنه.

(1) Prol., 13, remark, 1.

وربما تساعدنا بعض الإشارات إلى ليبنتس فى أن نلقى ضوءًا أبعد على وجهة نظر كانط عن الرياضيات. إنه يمكن البرهنة على كل القضايا الرياضية كما يرى ليبنتس بما فى ذلك البديهيات، عن طريق التعريفات ومبدأ التناقض. أما كانط فإنه يرى أنه لا يمكن البرهنة على البديهيات الأساسية عن طريق الاستعانة بمبدأ التناقض. ومن ثم فإن الهندسة بديهية فى طابعها. غير أن كانط يسلّم بأن بديهيات الهندسة الأساسية تعبر عن نظرات فى الطبيعة الجوهرية للمكان الذى نتمثله فى عيان ذاتى قَبْلى. ويتضح أنه يمكن التمسك بأنه لا يمكن البرهنة على البديهيات وأنها لا تعبر عن نظرات فى الطبيعة الجوهرية للمكان؛ لأنه يمكن التمسك بأنها مسلمات حرة، كما يرى عالم الرياضيات «هلبرت»[1] مثلاً.

كما يرى ليبنتس أن العقل يتقدم تحليليًا فى تطوير العلم الرياضى. فنحن لا نحصل إلا على تعريفات ومبدأ التناقض، ثم نستطيع أن نتقدم بواسطة التحليل. أما بالنسبة لكانط فإن الرياضيات ليست، كما رأينا، علمًا تحليليًا؛ لأنها علم تركيبى يتطلب عيانًا ويتقدم بصورة بنائية. ويصدق هذا على الحساب كما يصدق على الهندسة. والآن إذا قبلنا وجهة النظر، التى يمثلها برتراند رسل، وهى أنه يمكن رد الرياضيات فى مآل الأمر إلى المنطق، بمعنى أنه يمكن استنباط الرياضيات البحتة من حيث المبدأ من مفاهيم منطقية أولية، وقضايا لا يمكن البرهنة عليها، فإننا سنرفض نظرية كانط بصورة طبيعية. إننا سننظر إلى هذه النظرية على أنها تُدحض عن طريق كتابى «مبادئ الرياضيات» و«برنكيبا ماثماتيكا». بيد أن وجهة نظر رسل عن الرياضيات من حيث إنها تحليلية بصورة خالصة ليست مقبولة بصورة كلية بالتأكيد. وإذا اعتقدنا، مع «براوور»[2] مثلاً، أن الرياضيات لا

---

(١) هلبرت، ديفيد (١٨٦٢ - ١٩٤٣): عالم رياضيات ألمانى، عمل أستاذًا فى «كوتنجن» منذ عام ١٨٠٥. كتب عن نظريتى المتغيرات، والأعداد، ورد الهندسة إلى نسق من البديهيات... (المترجم).

(٢) براوور، لوتزن إيجبرتوس يان (١٨٨١ - ١٩٦٦): عالم رياضيات هولندى، وضع ما يعرف بـ «الحدسية الرياضية» التى أنكرت الأسس المنطقية للرياضيات، واعتبرت الرياضيات مجرد بناءات عقلية تحكمها قوانين بديهية. من أهم أعماله « فى أسس الرياضيات» (عام ١٩٠٧) (المترجم).

تتضمن عيانا فى واقع الأمر، فإننا نعطى قيمة أكبر لنظرية كانط، حتى إذا لم نقبل تفسيره للمكان والزمان. ومع ذلك فإننى لا أستطيع - من حيث إننى لست رياضيًا - أن أحاول أن أقرر كم من الحقيقة الموجودة فى النظرية. إننى لا أستطيع سوى أن ألفت الانتباه إلى واقعة هى أن كل فلاسفة الرياضيات المحدثين لا يتفقون جميعًا على أن الرياضيات ليست، كما يقول كانط، علمًا تحليليًا خالصًا.

ومع ذلك لا بد أن ننتبه أيضًا إلى خاصية من خصائص نظرية كانط عن الهندسة أدت بالنقاد إلى القول بأن تطورات رياضية لاحقة شكت فى النظرية. إن كانط يعنى بالمكان مكان إقليدس، ويعنى بالهندسة هندسة إقليدس[1]. وينجم عن ذلك بالتالى أنه إذا قرأ المهندس خصائص المكان، إن جاز هذا التعبير، فإن هندسة إقليدس تكون هى الهندسة الوحيدة. إن هندسة إقليدس تنطبق بالضرورة على واقع تجريبى، وليس هناك نسق هندسى آخر ينطبق عليها. ومع ذلك لم تتطور هندسات لا إقليدية منذ عصر كانط، وتبين أن مكان إقليدس ليس سوى مكان من الأمكنة التى يمكن تصورها. وفضلاً عن ذلك فإن هندسة إقليدس ليست هى الهندسة الوحيدة التى تناسب الواقع، إن جاز هذا التعبير، فأى هندسة يجب أن تُستخدم تعتمد على هدف الرياضى والمشكلات التى يجب أن يعالجها. ومن الخلف، بالفعل، أن نلوم كانط لتحيزه لهندسة إقليدس. وثمة تطور هندسات أخرى جعلت موقفه لا يمكن التمسك به والدفاع عنه.

وتوخيًا للدقة، من التهور أن نقول بدون قيد إن كانط استبعد إمكان أى هندسة لا إقليدية؛ لأننا نجده يقول، مثلاً، «إنه لا يوجد تناقض فى مفهوم شكل لا يكون محصورًا بداخل خطين مستقيمين؛ لأن مفهوم خطين مستقيمين ومفهوم تقاطعهما لا يحتويان على سلب للشكل. إن الاستحالة موجودة، ليست فى المفهوم نفسه، بل فى تقاطع المفهوم فى المكان؛ أعنى فى شروط المكان وتحديداته. بيد أن

---

(١) لقد كان ليبنتس أيضًا يعنى بالمكان مكان إقليدس (المؤلف).

شروط المكان وتحديداته لهما حقيقة موضوعية؛ أعنى أنهما ينطبقان علـــى أشـــياء ممكنة؛ لأنهما يحتويان فى ذاتهما قَبْليًا على صورة التجربة بوجه عـــام»[١]. لكننــا حتى إذا أخذنا هذه الفقرة على أنها تقول ضمنيًا إن الهندسة الـــلا إقليديـــة إمكـــان منطقى مجرد، فإن كانط يقرر بوضوح أن هذه الهندسة لا يمكـــن أن تؤلـــف فـــى العيان. وهذا هو، بالنسبة لكانط، نفس الشىء مثلما نقول إنه لا يمكـــن أن يكـــون هناك نسق هندسى لا إقليدى. ربما لا يمكن تصور هندســـة لا إقليديـــة بمعنـــى أن إبطالها يكون، ببساطة، بتطبيق مبدأ التناقض. لكن الرياضيات عند كانط لا تقـــوم ببساطة، كما رأينا، على مبدأ التناقض؛ فهى ليست علمًا تحليليًا، وإنما هـــى علـــم تركيبى. ومن ثم فإن إمكان البناء أساسى للنسق الهندسى. والقول بأنه يمكن بنـــاء هندسة إقليدية وحدها يعنى، بالفعل، القول بأنه لا يمكن أن تكون هنـــاك أنـــساق لا إقليدية.

وإذا افترضنا، بالتالى، الطابع البنائى للهندسة، وإذا كان يمكن بناء هندسات لا إقليدية، فإنه ينجم عن ذلك، على أية حال، أنه لا يمكن قبول نظرية كانط عـــن الهندسة فى حالتها الراهنة. وإذا كان يمكن تطبيق أنساق لا إقليدية، فإن ذلك يؤكـــد أنه فى مقابل نظرية كانط يكون عيان مكان إقليدس شرطًا كليًا وضروريًا لإمكـــان الموضوعات. لكن عما إذا كان يمكن، أو لا يمكن، مراجعة نظرية كانط عن ذاتية المكان بطريقة تقبل التطورات الرياضية اللاحقة، فإن هذه ليست مسألة أشعر بأننى أميل إلى تقديم رأى فيها؛ إذ إنها ليست مـــسألة ذات أهميـــة مـــن وجهـــة النظـــر الرياضية الخالصة. إنها ذات أهمية من وجهة النظر الفلسفية بالفعل، لكن قد تكون هناك أسباب أخرى لإنكار نظرية كانط عن مثالية المكان والزمان الترنسندنتالية[٢].

---

(1) B., 266; A., 220-1.

(٢) سلَّم ليبنتس أيضا بمعنى ما بمثالية المكان والزمان الترنسندنتالية، لكن بالإشارة إلى تفكير الله، وليس إلى تفكيرنا كما هى الحال عند كانط. والاختلاف مهم للغاية عند كانط (المؤلف).

ومع ذلك إذا افترضنا أن كانط برهن على صدق نظريته عن المكان والزمان، فإنه يفترض أنه أجاب عن سؤاله الأول؛ وهو كيف يكون العلم الرياضى ممكنًا. كيف نستطيع أن نفسر إمكان المعرفة التركيبية القَبْلية التى تكون لدينا فى الرياضيات بدون شك؟ إنه يمكن تفسيرها إذا، وإذا كان فقط، المكان والزمان حقيقيين من الناحية التجريبية غير أنهما مثاليان من الناحية الترنسندنتالية بالمعنى الذى وصفناه من قبل.

وثمة ملاحظة أخيرة. قد يخطر ببال القارئ أنه من الغريب أن يعالج كانط الرياضيات على مستوى الحساسية. لكن كانط لم يتصور، بالتأكيد، أن الحساب والهندسة تطورا بالحواس بدون استخدام الفهم. والسؤال هو ما الأساس الضرورى لعمل العقل فى تطوير أنساق قضايا رياضية. إن صور الحساسية القَبْلية؛ وأعنى بها عيانى المكان والزمان الخالصين، يكوّنان هذا الأساس الضرورى كما يرى كانط. فمن وجهة نظره كل العيان الإنسانى حسى، وإذا كان العيان ضروريًا فى الرياضيات، فإنه يجب أن يكون حسيًا فى طابعه. وربما يكون خاطئًا تمامًا فى الاعتقاد أن كل عيان إنسانى يكون حسيًا بالضرورة. لكنه، على أية حال، لم يرتكب إثمًا عندما ذهب إلى استحالة افتراض أن الحواس تبنى أنساقًا رياضية بدون تعاون الفهم.

٣ – يمكننا أن نبدأ بمعالجة «التحليل الترنسندنتالى» بتطوير هذه المسألة المهمة الخاصة بتعاون الحس والفهم فى المعرفة الإنسانية قليلاً.

تنشأ المعرفة الإنسانية من مصدرين أساسيين فى الذهن: المصدر الأول هو ملكة، أو قوة استقبال الانطباعات، وعن طريقها يُعطى لنا الموضوع. إن العيان الحسى يزودنا بمعطيات، ولا نستطيع أن نحصل على موضوعات من حيث إنها معطيات بأية طريقة أخرى. أما المصدر الرئيسى الثانى للمعرفة الإنسانية فهو قوة التفكير فى المعطيات عن طريق المفاهيم. ويُسمى استقبال الذهن للانطباعات «الحساسية» وتُسمى ملكة إنتاج التمثلات بصورة تلقائية «الفهم». وتعاون كل من

الملكتين أمر ضرورى لمعرفة الموضوعات. «فبدون الحساسية لا يُعطى لنا أى موضوع، وبدون الفهم لا نتعقل أى موضوع. إن الأفكار بدون مضمون تكون خاوية، والعيانات بدون مفاهيم تكون عمياء... ولا يمكن أن نستبدل وظيفتى هاتين القوتين أو الملكتين. فالفهم لا يمكنه أن يعاين شيئًا، والحواس لا يمكن أن تفكر فى شىء. وإنما تنتج المعرفة من تعاونهما معًا»[١].

لكن على الرغم من أن التعاون بين القوتين أمر ضرورى للمعرفة، فإنه يجب علينا ألا نغفل الاختلاف بينهما. ويمكننا أن نميز بين الحساسية وقوانينها من جهة، والفهم وقوانينه من جهة أخرى. ولقد تناولنا علم قوانين الحساسية من قبل. ويجب علينا الآن، بالتالى، أن نوجه اهتمامنا إلى علم قوانين الفهم، وأعنى بذلك المنطق.

والمنطق الذى نهتم به هنا ليس هو المنطق الصورى، الذى لا ينظر إلا إلى صور التفكير ويستخلص من مضمونها ومن الاختلافات فى أنواع الموضوعات التى نستطيع أن نفكر فيها[٢]. إننا نهتم بما يسميه كانط «المنطق الترنسندنتالى ». وهو لا يُقدم كبديل للمنطق الصورى التقليدى، الذى يقبله كانط ببساطة. إنه يُقدم كعلم إضافى وجديد. وهو يهتم، مثل المنطق الصورى الخالص، بمبادئ التفكير القَبْلية، لكنه يستخلص، خلافًا للمنطق الصورى الخالص، من كل مضمون المعرفة؛ أعنى من علاقة المعرفة بموضوعها؛ لأنه يهتم بمبادئ الفهم ومفاهيمه القَبْلية، وبتطبيقها على الموضوعات، ولا يهتم، فى واقع الأمر، بتطبيقها على هذا النوع المعين من الموضوعات أو ذاك، وإنما بتطبيقها على الموضوعات بوجه عام. وبمعنى آخر يهتم المنطق الترنسندنتالى بمعرفة الموضوعات القَبْلية من حيث إن

---

(1) B., 75; A., 51.

(٢) عندما نرسم أو نخطط، إن جاز هذا التعبير، صور التفكير الاستدلالى بصورة نسقية، فإننا نهتم ببساطة بهذه الصور نفسها. ويمكن التعبير عن المسألة كلها بصورة رمزية، بدون الرجوع إلى الموضوعات (المؤلف).

هذا هو عمل الفهم. وتقوم الإستاطيقا الترنسندنتالية، كما قلنا ذلك من قبل، بدراسة صور الحساسية الخالصة بوصفها الشروط القَبْلية الضرورية للموضوعات المعطاة لنا فى العيان الحسى. أما المنطق الترنسندنتالى فيقوم بدراسة مفاهيم الفهم القَبْلية ومبادئه من حيث إنها شروط ضرورية للموضوعات (أعنى معطيات العيان الحسى) التى نتعقلها (أو نفكر فيها).

ويمكن أن نضع المسألة هكذا. إنه اقتناع كانط بأن هناك مفاهيم قَبْلية فى الفهم يتم عن طريقها تأليف (تركيب) تعدد الظواهر. والعلّية أحد هذه المفاهيم. ومن ثم هناك مجال لدراسة نسقية لهذه المفاهيم والمبادئ الراسخة فيها. وعندما نتعقب هذه الدراسة نكتشف الطرق التى يؤلِّف (يركِّب) بها الفهم الإنسانى الظواهر بالضرورة، ويجعل المعرفة ممكنة.

ويهتم الجزء الثانى «المنطق الترنسندنتالى»؛ وهو «الجدل الترنسندنتالى» بسوء استخدام هذه المفاهيم والمبادئ القَبْلية، وامتدادها غير المشروع من الموضوعات المعطاة فى العيان الحسى إلى الأشياء بوجه عام، بما فى ذلك تلك الأشياء التى لا يمكن أن تُعطى لنا من حيث إنها موضوعات بالمعنى الملائم. بيد أننا سنترك بحث هذا الجزء الثانى للفصل القادم. وسنهتم الآن بالجزء الأول، وهو «التحليل الترنسندنتالى». ومهمتنا الأولى هى أن نتأكد من مفاهيم الفهم القَبْلية (أى تحليل المفاهيم).

لكن كيف يمكن أن نشرع فى القيام بهذه المهمة؟ ليس مطلوبًا منا أن نقوم بإعداد قائمة كاملة لكل المفاهيم الممكنة، ثم نفصل المفاهيم القَبْلية من المفاهيم البعدية أو التجريبية، التى نستخلصها من التجربة الحسية. وحتى إذا كان ذلك ممكنًا من الناحية العملية، فإنه يجب أن يكون لدينا معيار، أو منهج، للتمييز بين المفاهيم القَبْلية والمفاهيم التجريبية. وإذا كان لدينا منهج للتأكد من المفاهيم التى تكون بعدية خالصة، فربما يكون استخدام المنهج هو الذى يمكّننا من تحقيق هدفنا بدون أن نقوم بإعداد هذه القائمة العامة. والسؤال هو بالتالى عما إذا كانت هناك، بالفعل، طريقة

للتأكد من مفاهيم الفهم القَبْلية بطريقة مباشرة ونسقية. إننا بحاجة إلى مبدأ، أو «مفتاح ترنسندنتالى»، على حد تعبير كانط، لاكتشاف هذه المفاهيم.

ويجد كانط هذا المفتاح فى ملكة الحكم، التى تكون عنده هى نفسها قوة التفكير. «فنحن نستطيع أن نرد كل عمليات الفهم إلى الحكم، حتى إن الفهم يمكن أن يُتمثل بوصفه قوة الحكم؛ لأنه، بناء على ما قلناه سابقًا، هو قوة التفكير»[١]. والآن: ما الحكم؟ الحكم، الذى هو نفسه التفكير، هو توحيد تمثلات مختلفة لتكوين معرفة واحدة عن طريق مفاهيم»[٢]. ومن ثم فإنه فى الحكم تُؤلف (تُركب) التمثلات عن طريق مفاهيم. ولا يمكننا بالتالى أن نضع، بصورة واضحة، حدًا لعدد الأحكام الممكنة، إذا تحدثنا عن أحكام معينة. بيد أننا نستطيع أن نحدد عدد الطرق الممكنة للحكم، وأعنى بذلك عدد أنواع الحكم المنطقية، إذا نظرنا إليها بناءً على صورتها. وقد فعل المناطقة ذلك من قبل كما يرى كانط. غير أنهم لم يمضوا بالمسألة أبعد وبحثوا فى سبب كون صور الحكم هذه، وهذه الصور فقط، ممكنة. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نجد هنا وبصورة دقيقة «مفتاحنا الترنسندنتالى»؛ لأن كل صورة من صور الحكم يحددها مفهوم قَبْلى. وبالتالى لكى نكتشف قائمة لمفاهيم الفهم القَبْلية الخالصة، لا يجب علينا سوى أن نفحص لوحة أنواع الحكم المنطقية الممكنة.

ويمكننا أن نضع المسألة هكذا. الفهم لا يعاين، بل يحكم. والحكم هو التأليف (التركيب). ومن ثم فإن هناك طرقًا أساسية معينة للتأليف (أعنى وظائف الوحدة فى الحكم، على حد تعبير كانط)، معروضة فى أنواع الحكم المنطقية الممكنة، أو صوره المنطقية الممكنة. وهذه الأنواع تبيّن البناء المنطقى للفهم، إذا نظرنا إليه

---

(1) B., 44; A., 69.

(٢) الحكم، كما يرى كانط، هو معرفة مباشرة بموضوع ما؛ أعنى بتمثل موضوع ما. وليس هناك تمثل، ما عدا العيان، يرتبط بموضوع بصورة مباشرة. فالمفهوم لا يرتبط مباشرة إلا بتمثل آخر، إما بعيان أو بمفهوم آخر (المؤلف).

على أنه قوة موحدة أو مؤلِّفة. ويمكننا بالتالى أن نكتشف وظائف الفهم المؤلفة الأساسية. «إن وظائف الفهم يمكن أن تكتشف كلها، إذا استطعنا أن نعرض تمامًا وظائف الوحدة فى الحكم. وسيبين هذا القسم أن ذلك يمكن أن يتم بسهولة تامة»[١].

لقد تحدثنا بوجه عام حتى الآن عن مفاهيم الفهم الخالصة أو القَبْلية. لكن كانط يسميها «المقولات» أيضًا. وربما تكون هذه كلمة أفضل. إن الفهم، الذى هو قوة الحكم، أو التوحيد، أو التأليف (التركيب)، يمتلك بناء مقوليًا قَبْليًا؛ أعنى أنه يؤلف بالضرورة تمثلات بطرق أساسية معينة، وفقا لمقولات أساسية معينة. وبدون هذا التأليف لا تكون معرفة الموضوعات ممكنة. ولذلك فإن مقولات الفهم هى شروط قَبْلية للمعرفة؛ أى إنها شروط قَبْلية لإمكان الموضوعات التى نتعقلها. وبدون أن نتعقل الموضوعات لا يمكن أن نعرفها بالفعل؛ لأن الحساسية والفهم، كما رأينا، يتعاونان معًا فى إنتاج المعرفة، على الرغم من أن وظيفتهما تختلف ويمكن النظر إليهما كلاً على حدة.

ويمكن الآن أن نقدم لوحة كانط الخاصة بأنواع الحكم، أو بالوظائف المنطقية للحكم. وسأقدم فى الوقت نفسه لوحته الخاصة بالمقولات من أجل سهولة الاستعمال. ويبين التخطيط الكلى المقولة وما يناظرها، أو يُفترض أنه يناظرها، من وظيفة منطقية. وتوجد اللوحتان فى الفصل الأول من «المفاهيم التحليلية»[٢].

الأحكام	المقولات
(أ) الكم: ١ - كلى. ٢ - جزئى. ٣ - فردى.	(أ) الكم: ١ - الوحدة. ٢ - الكثرة. ٣ - الجملة.

(1) B., 44; A., 69.
(2) B., 95 and 106; A., 70 and 80.

المقولات	الأحكام
(ب) الكيف: ٤ – الإيجاب. ٥ – السلب. ٦ – الحد.	(ب) الكيف: ٤ – موجب. ٥ – سالب. ٦ – لا متناه (معدول).
(ج) العلاقة: ٧ – مُلازمة وقِوام. (الجوهر والعرض) ٨ – العلّية والتبعية. (العلّة والمعلول) ٩ – التفاعل. (التبادل بين الفاعل والمنفعل)	(ج) العلاقة: ٧ – حملية. ٨ – شرطية متصلة. ٩ – شرطية منفصلة.
(د) الجهة: ١٠– الإمكان وعدم الإمكان. ١١– الوجود واللا وجود. ١٢– الضرورة والإمكان.	(د) الجهة: ١٠– احتمالية. ١١– تقريرية. ١٢– ضرورية (يقينية).

ومن ملاحظات كانط على قائمة هذه المقولات أنها لن تُعد بطريقة عشوائية، مثل قائمة مقولات أرسطو، وإنما أُعدت بالتطبيق المنظم لمبدأ. ولذلك فإنها تحتوى على كل تصورات الفهم الأصلية الخالصة، أو مقولاته. وهناك، فى واقع الأمر، تصورات خالصة أخرى للفهم، ولكنها مستمدة (قَبْليًا) وإضافية. ويقترح كانط أن يسميها «الكليات الخمس» أو «المحمولات» Predicables ليميزها عن المقولات، غير أنه لم يتعهد بأن يقدّم قائمة لها؛ أعنى أن يضع النسق الكامل لتصورات الفهم الأصلية، والتصورات المستمدة الخالصة. ويكفى لغرضه أن نقدم قائمة التصورات الأصلية، أو المقولات.

ومع ذلك كان كانط متفائلاً للغاية فى الاعتقاد أنه قدّم قائمة كاملة للمقولات؛ لأنه يتضح أن مبدأه لتحديد ما عساها أن تكون يعتمد على قبول آراء معينة عن الحكم، مأخوذة من منطق عصره. ولذلك كان الباب مفتوحًا لأتباعه لأن يراجعوا قائمته، حتى عندما قبلوا الفكرة العامة عن المقولات القَبْلية.

وربما تجدر ملاحظة أن المقولة الثالثة فى كل تقسيم ثلاثى تنشأ، كما يرى كانط، من الجمع بين المقولة الثانية والمقولة الأولى. ومن ثم فإن الجملة هى كثرة منظورًا إليها على أنها وحدة؛ والتحديد إيجاب يرتبط بالسلب، والتبادل علّية جوهر يُحدِد بصورة متبادلة، ويتحدد عن طريق جوهر آخر، والضرورة وجود معطى عن طريق إمكان الوجود[1]. وقد يبدو هذا التفسير للتخطيط الثلاثى جذابًا للغاية إلى حد ما، لكن بالنظر إلى المكانة المحورية التى احتلتها فيما بعد فى فلسفة هيجل عن طريق فكرة التطوير الثلاثى من خلال الموضوع، ونقيض الموضوع، والمركب، فإن هذا أمر له أهميته وقيمته عندما نلفت الانتباه هنا إلى ملاحظات كانط.

٤ – ومن ثم فإن هناك، كما يرى كانط، اثنتى عشرة مقولة قَبْلية للفهم. لكن ما تبرير استخدامها فى تأليف (تركيب) الظواهر؟ ما تبرير انطباقها على الموضوعات؟ إن هذه المشكلة لا تنشأ بالنسبة لاستخدام صور الحساسية القَبْلية؛ لأن الموضوعات لا يمكن أن تُعطى لنا على الإطلاق، كما رأينا، إلا عن طريق خضوع مادة الإحساس غير المحددة لصورتى المكان والزمان. ولذلك فمن السخف أن نسأل كيف يحق لنا أن نطبق صورتى الحساسية على الموضوعات؛ لأن هاتين الصورتين شرط ضرورى لتكون هناك موضوعات. لكن الموقف بالنسبة لمقولات الفهم يختلف. فالموضوعات معطاة هناك من قبل فى العيان الحسى إن

---

(١) ومن ثم فإن تصور موجود ضرورى سيكون تصور موجود يتضمن إمكانه الوجود؛ أعنى الذى لا يمكن أن يكون ممكنًا فحسب. بيد أن هذا التصور لا يمكن تطبيقه بصورة موضوعية كما يرى كانط (المؤلف).

جاز هذا التعبير. ألا يمكن أن تكون هذه الموضوعات؛ أعنى الظواهر، هى هكذا حتى إن تطبيق مقولات الفهم عليها يشوهها أو يسيء تمثيلها؟ لا بد أن نبين أن التطبيق له ما يبرره.

ويسمى كانط تقديم هذا التبرير «الاستنباط الترنسندنتالى» للمقولات. ويمكن أن يُساء فهم كلمة «استنباط» بسهولة؛ لأنها تفترض اكتشافًا نسقيًا لما عساه أن تكون المقولات. وقد تم ذلك من قبل. ولذلك فإن كلمة «استنباط» تعنى فى هذا السياق التبرير، كما يفسره كانط. أما كلمة «ترنسندنتالى» فإن معناها يُفهم جيدًا بمقابلتها بكلمة «تجريبى». ولا يهتم كانط بتبرير تطبيق المقولات ببيان أن استخدامها مفيد تجريبيًا فى هذا العلم أو ذاك مثلاً. إنه يهتم بتبرير تطبيقها ببيان أنها شروط قَبْلية لكل تجربة. ومن ثم يستطيع أن يقول إن هدف التبرير الترنسندنتالى كله هو بيان أن تصورات الفهم القَبْلية أو مقولاته هى شروط قَبْلية لإمكان التجربة.

ويمكن أن نحدد المشكلة بصورة أكثر دقة. إن المكان والزمان هما شرطان قَبْليان للتجربة أيضًا. بيد أنهما شرطان ضروريان لكى تُعطى الموضوعات لنا. ومن ثم فإن مهمة التبرير الترنسندنتالى هى بيان أن المقولات شروط ضرورية لكى تُتعقل الموضوعات. وبمعنى آخر لا بد أن يأخذ تبرير تطبيق المقولات على الموضوعات صورة بيان أنه لا يمكن تعقل الموضوعات إلا عن طريق مقولات الفهم التى تقوم بالتأليف (التركيب). ولما كان تعقل الموضوعات ضروريًا لمعرفتها، فإن بيان أن الموضوعات لا يمكن أن تتعقل إلا عن طريق المقولات هو بيان أنها لا يمكن أن تُعرف إلا عن طريق المقولات. وبيان ذلك هو بيان أن تطبيق المقولات له ما يبرره؛ أعنى أن لها صحة موضوعية.

وهذا الخط من التفكير متضمن فى ثورة كانط الكوبرنيقية بصورة جلية وواضحة. إن استخدام المقولات لا يمكن تبريره بناء على الفرض الذى يقول إن الذهن لا بد أن يتفق مع الموضوعات. لكن إذا كان يجب أن تتفق الموضوعات مع

الذهن، حتى نعرفها، وإذا كان ذلك يعنى أنها لا بد أن تخضع لمقولات الفهم لتكون موضوعات بالمعنى التام، فإننا لا نحتاج إلى تبرير أبعد لاستخدام المقولات.

وليس من السهل على الإطلاق تتبع حجة كانط الخاصة بالتبرير الترنسندنتالى. لكنه يدخل فى سياقها فكرة مهمة، ولا بد من بذل جهد لتقديم تفسير مختصر لها، حتى لو خاطرنا بالتبسيط المفرط لخط تفكيره. وعندما أقوم بهذه المحاولة، فإننى سأحصر انتباهى فى التبرير كما هو مُعطى فى الطبعة الثانية من كتاب «نقد العقل الخالص»، الذى يختلف، إلى حد ما، عن التبرير المعطى فى الطبعة الأولى.

يعرّف كانط موضوع المعرفة بأنه «ذلك الذى يتحد فى تصوره تعدد عيان مُعطى»[١]. فبدون التأليف (التركيب) لا يمكن أن تكون هناك معرفة. إن تدفقًا محضًا من تمثلات غير مرتبطة، إن جاز هذا التعبير، لا يمكن أن نسميه معرفة. ومن ثم فإن التأليف هو عمل الفهم. إن ربط التعدد (والوصل والربط هما الكلمتان اللتان يستخدمهما كانط) لا يمكن أن تقدمه الحواس على الإطلاق... لأنه فعل تلقائية قوة التمثل. ولما كان يجب علينا أن نسمى هذه المَلَكة الفهم حتى نميزها عن الحساسية، فإن كل ربط، سواء أكنا نعيه أم لا نعيه، وسواء أكان لتعدد العيان أم لتصورات متنوعة، فإنه فعل للفهم. ونعطى لهذا الفعل اسمًا عامًا هو التأليف أو «التركيب»[٢].

وتحتوى فكرة الربط على عنصر آخر إلى جانب تصورات التعدد وتصورات تأليفه، هذا العنصر هو تمثل وحدة التعدد. ومن ثم يمكن أن نصف الربط بأنه «تمثل وحدة التعدد التأليفية»[٣].

---

(1) B., 137.

(2) B., 129-30.

(3) B., 130.

ولا يشير كانط هنا إلى مفهوم الوحدة القَبْلى، أو إلى مقولة الوحدة التى تظهر فى قائمة المقولات. ولا يقول إن كل ربط يتضمن تطبيق هذه المقولة؛ لأن تطبيق أى مقولة، سواء أكانت مقولة الوحدة أم أى مقولة أخرى، يفترض الوحدة التى يتحدث عنها. فعن أى شىء يتحدث كانط؟ إنه يتحدث عن الوحدة التى تكمن فى العلاقة بذات واحدة تدرك وتفكر. فنحن نتعقل الموضوعات أو نفكر فيها عن طريق المقولات، لكننا لا نتعقلها بدون هذه الوحدة. وبمعنى آخر، عمل الفهم الخاص بالتأليف لا يكون ممكنًا إلا بداخل وحدة الوعى.

وهذا معناه أنه لا يمكن تعقل تعدد العيان، أو الإدراك، ويصبح، من ثم، موضوعًا للمعرفة إذا لم يرتبط الإدراك والتعقل (التفكير) فى ذات واحدة حتى إن الوعى بالذات يمكن أن يلازم كل التمثلات. ويعبر كانط عن هذا بقوله إن الأنا أفكر لا بد أن تكون لديها القدرة على أن تلازم كل تمثلاتنا. وليس ضروريًا أن أفكر فى إدراكى وتفكيرى على أنه إدراكى أنا وتفكيرى أنا. غير أنه بدون إمكان هذا الوعى لا يمكن أن تُعطى وحدة لتعدد العيان؛ أعنى لن يكون هناك ربط ممكن. «لا بد أن تكون الأنا أفكر قادرة على أن تلازم كل تمثلاتى. إذ بدون ذلك سيكون ثمة شىء مُتمثل فى لا يمكن أن أفكر فيه على الإطلاق. على الأقل لا يكون شيئًا بالنسبة لى... ومن ثم فإن تعدد العيان على صلة ضرورية بالأنا أفكر فى الذات عينها التى يوجد فيها هذا التعدد»[1]. ومن الخلف والاستحالة أن أتحدث عن امتلاكى أى فكرة إذا لم يستطع الوعى بالذات أن يلازمها. ومن الخلف والاستحالة أن نتحدث عن تعدد الإدراك الذى نفكر فيه، إذا لم يستطع الوعى نفسه أن يلازم الإدراك والتفكير.

ويُسمى كانط هذه العلاقة بين الذات وتعدد العيان (أعنى العلاقة التى يعبر عنها بقوله إن الأنا أفكر يجب أن تكون لديها القدرة على أن تلازم التمثلات كلها) «الوعى الخالص»، ليميزها عن الوعى التجريبى؛ أعنى الوعى التجريبى بحالة

---

(1) B., 132.

سيكولوجية معطاة من حيث إنها حالتى أنا. إن الوعى التجريبى الذى يلازم تمثلات مختلفة مشتت. ففى لحظة أمارس فعلاً تجريبيًا من أفعال الوعى بالذات، يلازمه تمثل معطى، ولا أمارسه فى لحظة أخرى. إن الوعى التجريبى، شأنه شأن التمثلات التى تلازمه، مشتت. غير أن إمكان أنا أفكر التى تلازم كل التمثلات هو شرط دائم للتجربة، ويفترض وحدة الوعى الترنسندنتالية (وليست التجريبية) التى لا تُعطى لى بوصفى موضوعًا، وإنما تكون شرطًا أساسيًا وضروريًا لأن يكون أى موضوع موجودًا بالنسبة لى. وإذا لم نستطع أن نحيل تعدد العيان، إن جاز هذا التعبير، إلى وحدة الوعى، فإنه لا يمكن أن تكون هناك تجربة، أعنى لا يمكن أن تكون هناك معرفة. أو لا يمكن أن تكون هناك موضوعات إذا عبرنا عن المسألة بصورة أقل ذاتية.

ولا يعنى كانط بالتأكيد أنه يجب على أن أعى أولاً نفسى بوصفى ذاتًا أو أنا قبل أن أستطيع أن أقوم بأى تأليف. إنه ليس لدى وعى سابق بأنا واحدة ذاتية دائمة. فكل ما فى الأمر أننى عن طريق أفعال تتجه نحو ما هو معطى أعيها بوصفها أفعالى أنا. إن الوعى بالذات والوعى بما يرتبط بالذات من الناحية المعرفية يرتبطان معًا فى الذات حتى إن الوعى بالذات لا يكون تجربة سابقة من الناحية الزمنية. وفى الوقت نفسه تكون وحدة الوعى (بالمعنى الذى تكون فيه «أنا أفكر» لديها القدرة على أن تلازم كل تمثلاتى)، ووحدة الوعى الترنسندنتالية شرطان قَبْليان للتجربة. وبدون الربط لا تكون هناك تجربة. ويستلزم الربط وحدة الوعى.

وعندما يتحدث كانط عن وحدة الوعى؛ وحدة الإدراك والتفكير فى ذات واحدة، من حيث إنها شرط للتجربة، فإنه قد يبدو أنه يقول شيئًا واضحًا جليًا. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فإنها حقيقة واضحة يبدو أنه قد تغاضى عنها أولئك الذين أغفلوا الذات من حيث إنها ذات، وركزوا على الأنا التجريبية من حيث إنها موضوع حتى إنهم شعروا بأنهم على حق فى تفكيك النفس إلى سلسلة من أحداث

سيكولوجية، أو فى وصفها بأنها بناء منطقى بسيط؛ أعنى أنها مجموعة هذه الأحداث. وإذا وضعنا فى اعتبارنا هؤلاء الظاهريين، فإنه يبدو أن كانط يلفت الانتباه إلى مسألة ذات أهمية عظيمة.

ومع ذلك فإن هناك سؤالاً يثار وهو: ما علاقة كل ذلك بتبرير تطبيق المقولات؟ والرد هو، باختصار، كالآتى. ليست هناك تجربة موضوعية، وليست هناك معرفة بالموضوعات ممكنة إذا لم يرتبط تعدد العيان فى وعى ذاتى واحد. غير أن كل تأليف يحدثه الفهم، وعن طريق الفهم يُحال تعدد التمثلات إلى وحدة الوعى. ومن ثم فإن الفهم يؤلِّف (يركِّب) عن طريق مقولاته القَبْلية. وبالتالى لا تكون هناك تجربة موضوعية، ولا معرفة بالموضوعات، ممكنة إلا عن طريق تطبيق المقولات. إن عالم التجربة يتكون بتعاون الإدراك والتفكير فى تطبيق صور الحساسية القَبْلية وتطبيق مقولات الفهم. وهكذا تشير المقولات إلى موضوعات؛ أعنى أنه يكون لها إشارة موضوعية؛ لأن كل الموضوعات، لتكون موضوعات، لا بد أن تتفق معها.

وتستحق كلمات كانط أن نقتبسها ونستشهد بها «يندرج التعدد الذى يأتينا عن طريق المعطى فى عيان حسى يصل إلينا بالضرورة فى صورة وحدة الوعى التأليفية للإدراك المباطن؛ لأن وحدة العيان لا تكون ممكنة إلا بواسطتها فحسب. بيد أن عمل الفهم الذى عن طريقه يوضع تعدد التمثلات المعطاة (سواء أكانت عيانات أم تصورات) تحت وعى واحد، هو الوظيفة المنطقية للأحكام. وبالتالى فإن كل التعدد، من حيث إنه معطى فى عيان تجريبى واحد، يتحدد بالنظر إلى إحدى وظائف الحكم المنطقية، التى بها يوضع تحت وعى واحد. إن المقولات ليست، بالتالى، شيئًا سوى وظائف الحكم هذه، من حيث إن التعدد فى عيان معطى يتحدد بالنظر إليها. ومن ثم فإن التعدد فى عيان معطى يخضع بالضرورة للمقولات»[١]. وأيضًا «إننى أتمثل التعدد المتضمن فى عيان خاص بى عن طريق تأليف الفهم من حيث إنه ينتمى إلى وحدة الوعى الذاتى الضرورية. ويحدث هذا عن طريق المقولة»[٢].

---

(1) B., 143.
(2) B., 144.

٥ - ومع ذلك فإن سؤالاً آخر يُثار وهو أن لدينا تعددًا متنوعًا لمعطيات العيان من جهة، وكثرة من المقولات من جهة أخرى، فما الذى يحدد أى مقولة أو أى المقولات التى تُطبق؟ إننا نحتاج إلى بيان رابطة تربط. لا بد أن يكون هناك تناسب أو تجانس بين معطيات العيان الحسى والمقولات إذا كانت معطيات العيان الحسى لا بد أن تندرج تحت المقولات. بيد أن «تصورات الفهم الخالصة غير متجانسة تمامًا عندما نقارنها بالعيانات التجريبية (أو حتى عندما نقارنها بعيانات حسية بوجه عام)، ولا يمكن أن نكتشفها فى أى عيان على الإطلاق. فكيف يكون إدراج العيانات الحسية تحت المقولات، ومعه تطبيق المقولات على الظواهر ممكنًا؟»(١) تلك هى المشكلة.

ولكى يحل كانط هذه المشكلة يلجأ إلى الخيال الذى يتصوره بأنه قوة وسيطة، أو ملكة بين الفهم والحساسية. الخيال ينتج «التخطيط» أو الرسوم التخطيطية ويحملها من حيث هى كذلك. والتخطيط هو بوجه عام قاعدة أو إجراء لإنتاج الصور التى تعين للمقولة الحدود التى تسمح بتطبيقها على الظواهر. إن التخطيط ليس نفسه صورة، وإنما يمثل إجراءً عامًا لتكوين الصور. «إننى أسمى هذا التمثل لإجراء عام للخيال لتزويد تصور ما بصورته تخطيط هذا التصور»(٢). إن التخطيط، من حيث هو عام، يشبه التصور، أما الصورة، من حيث إنها خاصة، فتشبه تعدد العيان. ومن ثم فإن الخيال يستطيع أن يتوسط بين تصورات الفهم وتعدد العيان.

ولم يكن كانط بالتأكيد هو الفيلسوف الأول الذى يؤكد وظيفة الصورة المتوسطة؛ إذ إن هذه الوظيفة تٌعزى إلى الصورة فى المذهب الأرسطى فى العصور الوسطى مثلاً. غير أن المنظور إلى هذا الموضوع فى فلسفة كانط يختلف، ولا بد أن يختلف بوضوح عن منظور المذهب الأرسطى فى العصور

(1) B., 176; A., 137-8.
(2) B., 179-80; A., 140.

الوسطى. فالصورة في المذهب الأرسطي في العصور الوسطى هي نتيجة عمليات على مستوى الحس وتقوم، بدورها، كأساس للتجريد العقلي. أما عند كانط فإنها نتاج تلقائي لقوة الخيال التي تعمل وفقًا لتخطيط ينتجه الخيال نفسه. ويجب ألا ننسى أن الموضوع عند كانط لا بد أن يتفق مع الذهن، وليس العكس.

ولكي يبيّن كانط ما يقصده، فإنه يقدم مثالاً أو مثالين من الرياضيات. فأنا أستطيع أن أنتج صورة للعدد خمسة، مثلاً، بأن أضع خمس نقاط واحدة إثر الأخرى بهذه الطريقة «......». لكن تخطيط العدد خمسة ليس هو نفسه هذه الصورة، أو أي صورة أخرى؛ فهو يمثل الطريقة التي يمكن أن تتمثل بها كثرة ما في صورة وفقًا لمفهوم معين. إن التخطيط يقوم بتوحيد مفهوم الظاهرة وتعددها؛ أعني أنه يقوم بتطبيق المفهوم على الظاهرة. كما يستشهد كانط بمثال غير رياضي وهو مفهوم الكلب. فتخطيط هذا المفهوم هو قاعدة لإنتاج تمثل ضروري لتطبيق المفهوم على حيوان معين.

ويمكن أن تكون هذه الأمثلة والتوضيحات مضللة إلى حد كبير؛ لأننا لا نهتم هنا، أساسًا، بمفاهيم رياضية، ولا بأفكار تجريبية بعدية مثل مفهوم الكلب، وإنما نهتم بمقولات الفهم الخالصة. ولا نهتم بالتخطيط أو القواعد لإنتاج صور يمكن أن نختارها أو نغيرها، وإنما نهتم بالتخطيط الترنسندنتالي الذي يحدد قَبْليًا الشروط التي بموجبها يمكن أن تنطبق مقولة على أي تعدد. ومع ذلك فإن أمثلة كانط، التي يأخذها من تطبيق مفاهيم رياضية ومن أفكار قَبْلية على معطيات الإدراك، لا يُقصد منها سوى أن تخدم بوصفها مدخلاً لفكرة التخطيط العامة.

يحدد تخطيط المقولات الترنسندنتالية الشروط التي وفقًا لها يمكن تطبيق المقولات على الظواهر. ويعني هذا بالنسبة لكانط تحديد الشروط الزمنية التي وفقًا لها يمكن تطبيق مقولة على الظواهر؛ لأن الوضع في الزمان هو الخاصية الوحيدة المشتركة بالنسبة لكل الظواهر أيًا كانت، بما في ذلك حالات النفس التجريبية. ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن «التخطيط ليس سوى التحديدات الزمنية قَبْليًا وفقًا لقواعد»[1]. إن الزمان هو الشرط الصوري لربط، أو ارتباط، كل التمثلات.

---

(1) B., 184; A., 145.

وللتحديد الترنسندنتالى للزمان، الذى هو نتاج الخيال، مركز وطيد فى كلا المعسكرين؛ فهو مجانس للمقولة التى تكون إسكيما أو تخطيطاً له، من حيث إنه كلى، ومن حيث إنه يقوم على قاعدة قَبْلية. ومجانس للظواهر، من حيث إنه (الزمان) متضمن فيٍ كل تمثل تجريبى للتعدد. «ومن ثم فإن تطبيق المقولة على الظواهر يصبح ممكناً عن طريق تحديد الزمان الترنسندنتالى الذى يسمح، من حيث إنه تخطيط لتصورات الفهم، بإدراج الظواهر تحت المقولة»(١).

ولا يناقش كانط التخطيط الخاص بالمقولات الخاصة بالتفصيل، وما يقوله فى بعض الأمثلة يصعب فهمه إلى حد كبير. ولما كنت، بالتالى، لا أريد أن أشغل نفسى بمشكلات التفسير المسهبة، فإننى لن أذكر سوى نماذج قليلة.

إذا اتجهنا نحو مقولات العلاقة، فإننا نجد أن تخطيط مقولة الجوهر هو « دوام الواقعى فى الزمان(٢)؛ أعنى تمثله من حيث إنه قوام لتحديد الزمان التجريبى. ومن حيث إنه قوام، بالتالى، فإنه يبقى ويدوم حين يتغير كل شىء آخر»(٣). أعنى أنه لكى ينطبق مفهوم الجوهر على معطيات الإدراك، لا بد أن يحدده تخطيط الخيال؛ ويتضمن هذا تمثل الجوهر بأنه قوام التغير الدائم فى الزمان. ولا يمكن تطبيق المقولة على الظواهر إلا فى هذه الصورة التى لها تخطيط أو رسم تخطيطى.

وتخطيط مقولة العلّة هو « الواقعى الذى يتبعه باستمراره شىء آخر. فهو يكمن، بالتالى، فى تتابع التعدد، من حيث إن هذا التتابع يخضع لقاعدة »(٤). ولا يريد كانط أن يقول إن مفهوم العلّية ليس سوى مفهوم التتابع المنتظم. فما يعنيه هو أن مقولة العلّة لا يمكن تطبيقها على الظواهر إذا لم يكن لها تخطيط أو رسوم تخطيطية عن طريق الخيال الذى يتضمن تمثل التتابع المنتظم فى الزمان.

---

(1) B., 178; A., 139.
(2) B., 183; A., 144.
(3) Ibid.
(4) B., 183; A., 144.

وتخطيط المقولة الثالثة للعلاقة، وهى مقولة التبادل بين الفاعل والمنفعل هو «وجود تعينات (أى أعراض) الواحدة والأخرى معًا وفقًا لقاعدة عامة»[1]. ولا يعنى كانط هنا أيضًا أن وجود الجواهر مع أعراضها هو كل ما يوجد فى مفهوم التبادل. بيد أن هذا المفهوم لا يمكن أن ينطبق على الظواهر إذا لم يُعط صورة تتضمن هذا التمثل للوجود معًا فى الزمان.

ولنأخذ، أخيرًا، المقولتين الأخيرتين من مقولات الجهة، إن تخطيط مقولة الوجود هو الوجود فى زمان معين، بينما تخطيط مقولة الضرورة هو وجود موضوع فى الزمان كله. والضرورة، من حيث إنها مقولة، لا تعنى ببساطة الوجود فى الزمان كله. إنها تعنى، كما رأينا من قبل، الوجود المعطى عن طريق الإمكان الخالص للوجود. بيد أنه لا يمكن تطبيق المقولة، كما يرى كانط، إذا لم يحددها الخيال من جهة الزمان لتتضمن تمثل الوجود فى الزمان كله. وهذا شرط ضرورى لإمكانها. إننا لا نستطيع أن نتمثل لأنفسنا شيئًا بوصفه ضروريًا إلا بتمثله بوصفه موجودًا فى الزمان كله. وتنتمى هذه الفكرة إلى المقولة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية. والمقولة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية هى وحدها المقولة التى تُطبق باستمرار.

وتنشأ مشكلة يمكن أن نشير إليها هنا باختصار. يستخدم كانط، كما رأينا، لفظ مقولة ومفهوم خالص أو قَبْلى ليشير إلى نفس الشىء. ومن ثم توصف المقولات بأنها وظائف منطقية. إنها صور خالصة للفهم الذى يجعل التأليف ممكنًا، لكنها لا تمثل أى موضوع، إذا أخذناها فى ذاتها بصرف النظر عن تطبيقها على الظواهر. ويمكن أن نسأل فى هذه الحالة عما إذا كانت كلمة « مفهوم » ليست تسمية خاطئة. ونجد «كامب سميث» يؤكد، فى تعليقه على كتاب « نقد العقل الخالص»[2]، أن كانط عندما يتحدث عن المقولات، فإنه يعنى باستمرار التخطيط

---

(1) B., 183-4; A., 144.
(2) P. 340; See Biography.

أو الرسوم التخطيطية. ومن ثم فإن الفصل الخاص بتخطيط المقولات يتضمن ببساطة تعريفاتها المؤجلة. إن المقولات الملائمة، من حيث إنها صور خالصة للفهم، هى ببساطة وظائف منطقية وليس لها مضمون أو معنى محدد. فمفهوم الجوهر، على سبيل المثال، هو ما يسميه كانط تخطيط مقولة الجوهر. وليس هناك مجال لمفهوم خالص للجوهر سوى فكرة الجوهر مُعرّفة بالتخطيط.

وبالتأكيد هناك الكثير الذى يجب أن نقوله عن وجهة النظر هذه. إذا اتجهنا إلى المفاهيم الرياضية، فإننا قد نسلّم بأن تمثل قاعدة عامة، أو إجراء عام، لرسم مثلثات هو مفهوم المثلث. وفى الوقت نفسه عندما يقول كانط بالتأكيد إن المقولات التى ليس لها تخطيط أو رسوم تخطيطية لا يكون لها معنى يكفى لأن يقدم لنا مفهوم موضوع ما، وأنها «ليست سوى وظائف الفهم لإنتاج مفاهيم»[١]. فإنه ينسب إليها أيضًا مضمونًا ما، حتى إذا لم يكف هذا المضمون ليمثل موضوعًا. «فلو أننا أهملنا التحديد الزمنى للدوام، فإن الجوهر، مثلاً، لا يعنى سوى شىء يمكن التفكير فيه بوصفه ذاتًا، دون أن يكون محمولاً لأى شىء آخر»[٢]. وربما لا أستطيع أن «أكوّن شيئًا» عن هذه الفكرة، على حد تعبير كانط. بيد أن هذا يعنى أننى لا أستطيع أن أطبقها لتمثل موضوعًا؛ أعنى موضوعًا من حيث إنه موضوع ممكن للتجربة، والتجربة من حيث إنها تجربة حسية. ومع ذلك فإن الحقيقة تظل وهى أن كانط ينسب معنى ما أو مضمونًا إلى المقولة التى ليس لها تخطيط أو رسوم تخطيطية. إن هذا المعنى ليس محددًا بصورة تكفى لتقديم معرفة، غير أنه يمكن التفكير فيها من حيث إنها إمكان منطقى. لقد حاول الميتافيزيقيون، كما يرى كانط، أن يستخدموا المقولات الخالصة من حيث إنها مصدر لمعرفة الأشياء فى ذاتها. واستخدام المقولات الخالصة بهذه الطريقة هو إساءة استخدام لها. بيد أن الإمكان الخالص لسوء الاستخدام يفترض أن لها معنى ما.

---

(1) B., 187; A., 147.
(2) B., 186; A., 147.

٦ – الفهم ينتج، بالتالى، مبادئ معينة قَبْلية تحدد شروط إمكان التجربة الموضوعية؛ أعنى شروط إمكان تجربة الموضوعات. أو نقول بعبارة أخرى إن الفهم ينتج مبادئ معينة قَبْلية تكون قواعد للاستخدام الموضوعى للمقولات. ولكى نتأكد، بالتالى، ما عساها أن تكون هذه المبادئ، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى لوحة المقولات المتعينة أو المملوءة. «تقدم لنا لوحة المقولات المرشد الطبيعى للوحة المبادئ؛ لأن لوحة المبادئ ليست سوى قواعد للاستخدام الموضوعى للوحة المقولات»(١).

ويسمى كانط المبادئ التى تناظر مقولات الكم «بديهيات العيان». وهو لا يذكر بديهيات معينة، غير أنه يخبرنا أن مبدأها العام هو «كل العيانات هى مقادير ممتدة»(٢). وهذا مبدأ من مبادئ الفهم الخالص، ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون مبدأ رياضيًا (أى إن المرء لا يميل إلى الاعتقاد بأنه كذلك)؛ لأن المبادئ الرياضية مستمدة من عيانات خالصة عن طريق توسط الفهم، وليست مستمدة من الفهم الخالص نفسه. وفى الوقت نفسه يفسر مبدأ بديهيات العيان هذا، كما يرى كانط، لماذا يمكن تطبيق قضايا الرياضيات التأليفية القَبْلية على التجربة. فما تؤكده الهندسة عن العيان الخالص للمكان مثلاً، لا بد أن يكون صحيحًا بالنسبة لعيانات تجريبية إذا كانت كل العيانات مقادير ممتدة. ولما كان المبدأ هو نفسه شرطًا للتجربة الموضوعية فى حقيقة الأمر، فإن إمكان تطبيق الرياضيات هو أيضًا شرط للتجربة الموضوعية. وقد نضيف أنه إذا فسّر مبدأ بديهيات العيان لماذا يمكن تطبيق قضايا الرياضيات التأليفية القَبْلية على الواقع الظاهرى، فإنه يفسر أيضًا إمكان الفيزياء الرياضية.

ويسمى كانط المبدأ الذى يناظر مقولات الكم التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية «استباقات التجربة». والمبدأ العام لهذه الاستباقات هو «فى كل الظواهر،

---

(1) B., 200; A., 161.
(2) B., 202; A.. 162.

الواقعى الذى هو موضوع للإحساس هو ذو كمية تتصف بالشدة Intensive، أعنى ذو درجة»[١]. ويسلّم كانط عندما يناقش تخطيط مقولات الكم بأنها تتضمن تمثل درجة الشدة، وهى فكرة تتضمن إمكان الزيادة فى الشدة وإمكان النقص حتى صفر (النفى). إنه يُقال لنا، بالتالى، بأنه فى المبدأ العام لاستباقات التجربة، لا بد أن يكون لكل الإدراكات التجريبية، من حيث إنها تتضمن الإحساس، درجات الشدة. ويقدم هذا المبدأ، بالتالى، أساسًا قَبْليًا للقياس الرياضى للإحساس.

وإذا أخذنا هذين المبدأين معًا؛ وهما مبدأ بديهيات العيان، ومبدأ استباقات التجربة، فإننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمكناننا من أن نقوم بتنبؤات عن عيانات أو إدراكات مستقبلية. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نتنبأ قَبْليًا بما عساها أن تكون إدراكات المستقبل، ولا نستطيع أن نتنبأ بكم الإدراكات التجريبية (الإدراكات التى تتضمن الإحساس). إننا لا نستطيع أن نتنبأ بأن موضوع الإدراك القادم سيكون أحمر مثلاً. بيد أننا نستطيع أن نتنبأ بأن كل العيانات أو الإدراكات ستكون مقادير تتصف بالشدة (لها درجة)، وأن كل الإدراكات التجريبية بما فى ذلك الإحساس سيكون لها مقدار يتصف بالشدة (له درجة).

ويضيف كانط هذين المبدأين معًا بوصفهما مبدأين رياضيين، أو هما، بالأحرى، مبدآن للاستخدام الرياضى للمقولات. وعندما نقول هذا فإن كانط لا يعنى أن المبدأين قضيتان رياضيتان. فهو يعنى أنهما يتصلان بالعيان، ويبرران إمكان تطبيق الرياضيات.

وتُسمى المبادئ التى تناظر مقولات العلاقة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية بـ «نظائر التجربة». ومبدأها الأساسى العام هو «التجربة ليست ممكنة إلا بتمثل ارتباط ضرورى للإدراكات»[٢]. إن التجربة الموضوعية، أعنى معرفة

---

(1) B., 207; A., 166.

(٢) B., 218. ، يختلف هذا عن الطبعة الأولى، ص ١٧٦ – ١٧٧ (المؤلف).

موضوعات الحس ليست ممكنة بدون تأليف للإدراكات، متضمنًا وجود الوعى بوحدة التعدد التأليفية. غير أن هذه الوحدة التأليفية، التى تعى صنوف الارتباط، تشارك بها الذات، أعنى أنها قَبْلية. وصنوف الارتباط القَبْلية ضرورية. ومن ثم فإن التجربة ليست ممكنة إلا بتمثل صنوف الارتباط بين موضوعات الإدراك.

وينظر كانط إلى النظائر الثلاث على أنها قواعد، أو توجيهات للاستخدام التجريبى للفهم فى اكتشاف صنوف عينية من الارتباط. وهى تناظر ما يسميه كانط أحوال الزمان الثلاثة، وهى الدوام، والتتابع، والمعية. ويمكن فهم ما يعنيه هذا بصورة جيدة بالنظر فى النظائر نفسها. إنها تُصاغ كالآتى. أولاً «الجوهر يدوم ويبقى فى كل تغير للظواهر، وكميته فى الطبيعة لا تزيد ولا تنقص»[١]. ثانيًا «تحدث كل التغيرات وفقًا لقانون ارتباط العلّة والمعلول»[٢]. ثالثاً « كل الجواهر من حيث إنها تُدرك معًا فى المكان، فى تفاعل شامل»[٣].

وتناظر هذه المبادئ بوضوح مقولات العلاقة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية، وهى الجوهر والعرض، والعلّة والمعلول، والتبادل بين الفاعل والمنفعل. وهى مبادئ قَبْلية، ولذلك فإنها تسبق التجربة. لكن على الرغم من أنها تخبرنا عن علاقات، أو قضايا، فإنها لا تتنبأ، أو لا تمكّننا من أن نتنبأ بعلاقة مجهولة. ولذلك فإنها تختلف عن النظائر الرياضية كما يرى كانط. فالنظيرة الأولى، مثلاً، لا تخبرنا عما عساه أن يكون الجوهر الدائم فى الطبيعة؛ إذ إنها تخبرنا بدلاً من ذلك بأن التغير يحتوى على الجوهر، وأنه حيثما يوجد جوهر، فإنه يحتفظ بكميته الإجمالية. وهذا صحيح سواء قررنا بناء على أسس تجريبية أن الجوهر، أو الحامل، فى الطبيعة لا بد أن يُسمى مادة (كما يعتقد كانط)، أو طاقة، أو أى شىء آخر. وإذا وضعنا المسألة بدقة، فإننا نقول إن النظيرة تخبرنا بأن الكمية الإجمالية للجوهر فى الطبيعة تبقى ثابتة، بيد أنها لا تخبرنا ما عساها أن تكون. ولا نستطيع

---

(1) B., 224; A., 182.
(2) B., 232; A., 189.
(3) B., 256; A., 211.

أن نكتشف ذلك بصورة قَبْلية. كما أن النظيرة الثانية تخبرنا بأن كل التغيرات علّية، وأى معلول معطى لا بد أن تكون له علّة محددة. ولكن على الرغم من أننا قد نعرف المعلول، فإننا لا نستطيع أن نكتشف ما عساها أن تكون العلّة بالاستخدام المحض للنظيرة الثانية. إنه ينبغى علينا أن نلجأ إلى التجربة، إلى البحث التجريبى. إن النظيرة أو المبدأ منظم فى طبيعته؛ بمعنى أنه يرشدنا فى استخدام مقولة العلّية. وبالنسبة للنظيرة الثالثة، فإنه يتضح بصورة أكثر جلاء أنها لا تخبرنا ما عساها أن تكون الأشياء التى توجد معًا فى المكان، أو ما عساها أن تكون تفاعلاتها. لكنها تخبرنا قَبْليًا، وبمعنى عام، ما الذى يجب علينا أن نبحث عنه.

وتُسمى المبادئ التى تناظر مقولات الجهة «مسلمات التفكير التجريبى بوجه عام». وهى كالآتى[1]: أولاً «ما يتفق مع شروط التجربة الصورية (وأعنى العيان والتصورات) هو ممكن، وثانيًا «ما يرتبط بشروط التجربة المادية (وأعنى شروط الإحساس) هو واقعى». وثالثًا «ما يتحدد ارتباطه بالواقعى وفق الشروط العامة للتجربة هو ضرورى (أعنى يوجد بالضرورة)».

ومن المهم أن نعى أن هذه المسلمات لا تخص، كما يرى كانط، سوى علاقة العالم، أعنى علاقة موضوعات التجربة، بملكاتنا المعرفية. فالمُسلّمة الأولى، مثلاً، لا تقرر سوى أن ما يمكن أن يخضع من حيث هو كذلك للشروط الصورية للتجربة هو موجود ممكن، أعنى أنه موجود داخل واقع تجريبى. إنه لا يقرر أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود، أو موجودات، تجاوز الواقع التجريبى بتجاوز الشروط الصورية للتجربة الموضوعية. فالله، مثلاً، ليس موجودًا ممكنًا فى العالم الفيزيائى، ولكن قول ذلك لا يعنى أنه ليس هناك إله، ولا يمكن أن يكون هناك إله. إن موجودًا روحيًا لا متناهيًا يجاوز تطبيق الشروط الصورية للتجربة، ومن ثم فإنه لا يكون ممكنًا من حيث إنه موضوع فيزيائى، أو موضوع للتجربة. بيد أن الموجود الإلهى ممكن من الناحية المنطقية، على الأقل بمعنى أنه لا وجود لتناقض منطقى فى فكرته. وقد تكون هناك حجج للإيمان بهذا الموجود.

---

(1) B., 265-6; A., 218.

إن المسلمات هى، كما قررنا من قبل، مسلمات للتفكير التجريبى. ومن ثم فإن المُسلَّمة الثانية تقدم لنا تعريفًا أو تفسيرًا للواقع عند الاستخدام التجريبى للمصطلح. فهى تعادل القول إنه لا يمكن قبول شىء فى العلوم بوصفه واقعيًا لا يرتبط بإدراك تجريبى، وبالإحساس أيضًا، وفق تحليل التجربة. وبالنسبة للمُسلَّمة الثالثة، فإنها تخص الاستدلال على ما لا يُدرك مما هو مُدرك وفق نظائر التجربة والقوانين التجريبية. فإذا أخذنا نظيرة التجربة الثانية بذاتها مثلاً، فإننا لا نستطيع أن نقول سوى أن تغيرًا معينًا معطى، أو أن حدثاً لا بد أن يكون له علّة. ولا نستطيع أن نحدد بصورة قَبْلية ما عساها أن تكون العلّة. لكننا إذا وضعنا فى الاعتبار قوانين الطبيعة التجريبية، فإننا نستطيع أن نقول إن علاقة علّية معينة ومحددة ضرورية، وإن علّة معينة لا بد أن توجد، ليس بضرورة مطلقة بالتأكيد، وإنما بضرورة افتراضية، بناء على فرض هو أن تغيرًا معينًا، أو حدثاً معينًا يحدث.

٧ – ومن ثم فالرياضيات لا تنطبق على الطبيعة فحسب، وإنما هناك أيضًا عدد من المبادئ مستمدة من مقولات الفهم، وتكون قَبْلية بالتالى. ومن ثم يكون علم خالص للطبيعة ممكنًا. إن الفيزياء هى بالمعنى الضيق علم تجريبى. ولم يتصور كانط مطلقًا أننا نستطيع أن نستنبط الفيزياء كلها بصورة قَبْلية. غير أن هناك علمًا كليًا للطبيعة، مدخلاً للفيزياء كما يسميه كانط فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا...»[1]، على الرغم من أنه يتحدث عنه أيضًا بوصفه فيزياء كلية أو عامة[2]. صحيح أنه ليست كل المفاهيم التى توجد فى هذا الجزء الفلسفى من الفيزياء، أو المدخل إلى الفيزياء، خالصة بالمعنى الكانطى؛ لأن بعضها يعتمد على التجربة. ويقدم كانط أمثلة منها مفهوم الحركة، وعدم قابلية النفاذ، والقصور الذاتى[3]. وليست كل مبادئ علم الطبيعة الكلى هذا كلية بالمعنى الدقيق؛

(1) 15.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

لأن هناك بعض المبادئ التى لا تنطبق إلا على موضـوعات الحس الخارجى، ولا تنطبق على موضوعات الحس الداخلى (أعنى الحـالات الفيزيائية للأنا التجريبية). غير أنه يوجد فى الوقت نفسه بعض المبادئ التى تنطبق على كل موضوعات التجربة، سـواء أكانـت خارجيـة أم داخلية، ومنها على سبيل المثال المبدأ الذى يقول إن كل الأحداث تتحدد علّيًا وفق قوانين ثابتة. وعلى أية حال هناك علم خالص للطبيعة بمعنى أنه يتكون من قضايا ليست فروضًا تجريبية، وإنما تـساعدنا علـى أن نتنبأ بمجرى الطبيعة، وتكون قضايا تأليفية قَبْلية.

ويجب أن نتذكر أن إحدى مشكلات كانط الأساسية فى كتابه «نقـد العقـل الخالص» تفسير إمكان علم الطبيعة الخالص هذا. وقد أجبنا عن السؤال كيف يكون ممكنًا فى الأقسام السابقة من هذا الفصل. إن علمًا خالـصًا للطبيعـة ممكـن؛ لأن موضوعات التجربة، لتكون موضوعات للتجربة، لا بد أن تطابق شـروط معينـة قَبْلية بالضرورة. وإذا سلّمنا بهذا التطابق الضرورى، فإننـا نعـرف أن تركيـب القضايا التأليفية القَبْلية المُستمد بصورة مباشرة أو غير مباشرة من مقولات الفهـم يمكن التحقق منه باستمرار. وباختصار، إن مبادئ التجربة الممكنة هى من ثم فـى الوقت نفسه قوانين كلية للطبيعة، يمكن أن نعرفها قَبْليًا. وبالتـالى فـإن المـشكلة المتضمنة فى سؤالنا الثانى هى: كيف يكون علم الطبيعـة الخـالص ممكنًـا؟ قـد حُلت[1].

ويمكن أن نضع المسألة بطريقـة أخـرى. الموضـوعات، لكـى تكـون موضوعات، لا بد أن ترتبط بوحدة الوعى، وهى ترتبط بأن تُدرج تحـت صـور قَبْلية ومقولات. ومن ثم فإن تركيب موضوعات التجربة الممكنـة تكـوّن طبيعـة واحدة بالنسبة لوحدة الوعى بوجه عام. والشروط الضرورية لربطها هى بالتـالى أساس قوانين الطبيعة الضرورية. إنه بدون التأليف لن تكون لدينا طبيعـة، ويقـدم

(1) Prol., 23.

التأليف القَبْلى قوانين للطبيعة. وهذه القوانين الضرورية تفرضها الذات الإنسانية، بيد أنها قوانين ضرورية فى الوقت نفسه؛ لأنها صحيحة، وصحيحة بصورة ضرورية، بالنسبة لمجال التجربة الممكنة كله، أعنى أنها صحيحة بالنسبة للطبيعة من حيث إنها مركب موضوعات التجربة الممكنة.

لقد حسم كانط، بالتالى، المشكلات التى أثارها هيوم. إن فيزياء نيوتن تسلّم باطراد الطبيعة، غير أن التجربة لا تستطيع أن تبرهن على اطراد الطبيعة؛ إذ إنها لا تستطيع أن تبيّن أن المستقبل يشبه الماضى، بمعنى أن تبين أن هناك قوانين للطبيعة كلية وضرورية. لكن بينما أقنع هيوم نفسه بملاحظة أن لدينا إيمانًا طبيعيًا باطراد الطبيعة وبمحاولة تقديم تفسير سيكولوجى لهذا الإيمان، فإن كانط حاول أن يبرهن على هذا الاطراد. ولأنه اتفق مع هيوم فى أنه لا يمكن البرهنة على الاطراد باستقراء تجريبى، فإنه أثبت أنه ينجم عن الواقعة التى تقول إن الطبيعة، بوصفها مركبًا من موضوعات التجربة الممكنة، لا بد أن تطابق الشروط القَبْلية للتجربة الموضوعية. إنها هذه الواقعة التى تمكننا من أن نعرف حقائق معينة بصورة قَبْلية، تلك التى تكمن فى أساس فيزياء نيوتن[1].

ويمكن أن نقول، إذا شئنا، إن كانط قد تعهد بأن يبرر فيزياء نيوتن. بيد أن لفظ « يبرر » يمكن أن يكون مضللاً بالتأكيد؛ لأن التبرير الوحيد الذى يحتاجه نسق علمى هو، بمعنى ما، فائدته ومنفعته، أعنى أنه يمكن التسليم بأن التبرير البَعْدى هو النوع الوحيد المناسب بالفعل. غير أن كانط يعتقد أن فيزياء نيوتن تتضمن فروضًا مسبقة لا يمكن تبريرها بَعْديًا من الناحية النظرية. وينشأ التساؤل، بالتالى، عما إذا كان التبرير النظرى القَبْلى ممكنًا. واقتنع كانط بأنه ممكن بشرط

(١) تعنى الفيزياء بالنسبة لكانط فيزياء نيوتن: فإذا سلّمنا بالسياق التاريخى، فإنه يصعب أن تعنى شيئًا آخر. ويتضح أن هناك علاقة بين مبادئ كانط، كما يدرجها فى « تحليل المبادئ »، وتصور نيوتن للعالم الفيزيائى. فالمبدأ الذى يؤكد أن كل التغيرات تحدث وفق العلاقات العلّية الضرورية مثلاً، لا يناسب الفيزياء التى تسلّم بمفهوم اللا تحديد (المؤلف).

واحد هو قبول موقف ثورته الكوبرنيقية. والكثير مما يقوله كانط إما أن يكون قد عفا عليه الزمن أو يمكن الشك فيه إلى حد كبير. ولكن السؤال عما إذا كان العلم الطبيعى يتضمن، أو لا يتضمن، فروضًا مسبقة، وما الحالة المنطقية لهذه الفروض المسبقة هما سؤالان لم يعف عليهما الزمن على الإطلاق. ففى كتاب «المعرفة الإنسانية، مجالها وحدودها» يبرهن برتراند رسل على أن هناك عددًا من «مصادرات» الاستدلال العلمى، التى لا تُستمد من التجربة، ولا يمكن البرهنة عليها تجريبيًا. ويستمر، فى واقع الأمر، فى تقديم تفسير سيكولوجى من جهة، وتفسير بيولوجى من جهة أخرى لأصل هذه المعتقدات الطبيعية. وهو، من ثم، يقتفى أثر هيوم بدلاً من أن يقتفى أثر كانط، الذى حاول أن يبيّن أن لفروض الفيزياء إشارة موضوعية، ولماذا يكون لها إشارة موضوعية وتنتج معرفة. كما يتفق رسل مع كل من هيوم وكانط فى أن المذهب التجريبى الخالص لا يكفى من حيث إنه نظرية للمعرفة. وبالتالى، على الرغم من معاداته لكانط، فإنه يدرك حقيقة المشكلة التى وجد كانط نفسه يواجهها. وهذه هى المسألة التى أريد أن أشرحها.

٨ – يلاحظ القارئ أن مقولات الفهم، إذا أخذناها بذاتها، فإنها لا تقدم لنا معرفة بالموضوعات، ولا تنطبق المقولات التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية إلا على معطيات العيان الحسى، أعنى الظواهر. إن المقولات لا يمكن أن تقدم معرفة بأشياء «إلا من حيث إنها يمكن أن تنطبق على عيان تجريبى»، أعنى أنها لا تقوم إلا بجعل المعرفة التجريبية ممكنة. غير أن ذلك يُسمى «التجربة»[1]. ولذلك فإن الاستخدام المشروع للمقولات، من جهة معرفة الأشياء، يكمن فى تطبيقها على موضوعات التجربة الممكنة. وهذه نتيجة بالغة الأهمية، كما يقول كانط؛ لأنها تعيّن حدود استخدام المقولات، وتبيّن أنها لا تكون صحيحة إلا بالنسبة

---

(1) B.. 147.

لموضوعات الحس. إنها لا يمكن أن تقدم لنا معرفة نظرية أو علمية بحقائق تجاوز مجال الحس.

والشيء نفسه لا بد أن يقال، بالتأكيد، على مبادئ الفهم القَبْلية. فهي لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة، أعني على الظواهر، أو على الموضوعات من حيث إنها معطاة في العيان التجريبي أو الحسي. «ومن ثم فإن النتيجة النهائية لهذا القسم كله هي أن كل مبادئ الفهم الخالص لا تعدو أن تكون سوى مبادئ قَبْلية لإمكان التجربة، وجميع القضايا التأليفية القَبْلية لا ترتبط إلا بهذا فقط؛ إذ إن إمكانها نفسه يقوم على هذه العلاقة في واقع الأمر»[١]. ولذلك فإن المبادئ التي تشير إلى الجوهر وإلى العلّية المحددة مثلاً لا تنطبق إلا على الظواهر فقط.

إن معرفتنا بالموضوعات مقيدة بالواقع الظاهري. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتجاوز حدود الواقع الظاهري أو التجريبي، ونعرف ما يجاوز هذه الحدود، فإنه ليس لدينا الحق أن نقرر أنه لا وجود إلا للظواهر فحسب. ويُدخل كانط فكرة «النومين»، وهي فكرة يجب علينا أن نشرحها الآن.

تعني كلمة «نومين» حرفيًا موضوع التفكير. ويتحدث كانط أحيانًا عن النومين على أنه يعني موضوعات الفهم[٢]. ولكن القول بأن النومين يعني موضوع التفكير لا ينقلنا خطوة كبيرة في سبيل فهم مذهب كانط؛ إذ إنه يمكن أن يكون مضللاً إلى حد كبير بالفعل؛ لأنه قد يفترض أن كانط يقسّم الواقع إلى محسوسات أو موضوعات الحس ومعقولات أو «نومين» منظورًا إليها على أنها موضوعات نفهمها بالتفكير الخالص. إن كلمة «نومين» يمكن أن تُستخدم بهذه الطريقة بالتأكيد. إن الظواهر، من حيث إننا نفكر فيها على أنها موضوعات وفق وحدة المقولات تُسمى ظواهر. لكن إذا افترضت (وجود) أشياء هي ببساطة موضوعات للفهم

---

(1) B., 204.
(2) Cf. Prol., 32; B., 309.

ويمكن أن تُعطى فى الوقت نفسه بوصفها موضوعات للعيان، على الرغم من أنها لا تكون موضوعات للحس، وإنما للعيان العقلى، فإن أشياء من هذا النوع تُسمى «نومين» أو معقولات[1]. ولكن على الرغم من أنه يمكن استخدام كلمة «نومين» بهذه الطريقة، فإن الفكرة التى تقول إن الموجودات الإنسانية تتمتع، أو يمكن أن تتمتع بعيان عقلى للنومين هى بدقة إحدى الحالات التى يهتم كانط كثيرًا باستبعادها. فعلى الأقل كل عيان عنده هو عيان حسى. ولذا من الأفضل أن نترك كل الاعتبارات الاشتقاقية لاستخدام كانط الفعلى للكلمة، التى بذل جهدًا كبيرًا لتفسيرها.

يميز كانط بين «الموضوع الترنسندنتالى» والنومين فى الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص». إن فكرة الظاهرة تتضمن فكرة شىء يبدو. والمتضايف للفكرة عن شىء من حيث إنه يبدو هو الفكرة عن شىء من حيث إنه لا يبدو؛ أعنى فكرة عن شىء كما هو فى ذاته، بصرف النظر عن ظهوره. لكننى إذا حاولت أن أجرد الموضوع من كل ما له علاقة بشروط المعرفة القَبْلية، أعنى بشروط إمكان موضوعات المعرفة، فإننى أصل إلى فكرة «شىء» غير معروف، أعنى أننى أصل إلى (س) غير المعروفة، أو التى لا يمكن معرفتها بالفعل. و(س) هذه التى لا يمكن معرفتها غير محددة تمامًا؛ فهى ليست سوى شىء بوجه عام. ففكرة المتضايف (س) لبقرة لا تختلف، مثلاً، عن فكرة المتضايف (س) لكلب. ومن ثم تكون لدينا هنا فكرة الموضوع الترنسندنتالى، أعنى «الفكرة غير المحددة تمامًا عن شىء بوجه عام»[2]. بيد أن هذه ليست فكرة النومين. فلكى أحول الموضوع الترنسندنتالى إلى نومين، لا بد أن أفترض عيانًا عقليًا يمكن أن يُعطى فيه الموضوع. وبمعنى آخر، فى حين أن مفهوم الموضوع الترنسندنتالى هو مجرد مفهوم محدد، فإننا نتصور النومين بوصفه معقولاً؛ أعنى أننا نتصوره بوصفه واقعًا إيجابيًا يمكن أن يكون موضوع عيان عقلى.

---

(1) A., 248-9.
(2) A., 253.

وبعد أن يقوم كانط بهذا التمييز، فإنه يستمر في القول إنه ليس لدينا ملكة خاصة بالعيان العقلى، ولا نستطيع أن نتصور حتى إمكانه، أعنى بمفهوم إيجابى. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن فكرة النومين بوصفها شيئًا فى ذاته لا تحتوى على تناقض منطقى، فإننا لا نستطيع أن نرى الإمكان الإيجابى للنومين منظورًا إليه على أنه موضوعات ممكنة للعيان. ولذلك فإن تقسيم الموضوعات إلى ظواهر ونومين يجب ألا نقر به. وفى الوقت نفسه لا يمكن الاستغناء عن مفهوم النومين من حيث إنه مفهوم مُحدد، ويمكن أن نسمى الأشياء فى ذاتها، أعنى الأشياء منظورًا إليها من حيث إنها لا تبدو نومين. بيد أن مفهومنا هو، بالتالى، مفهوم يحتوى على مشكلة. فنحن لا نسلّم بأن هناك نومين، يمكن أن نعاينه إذا كانت لدينا ملكة عيان عقلى. وليس لدينا فى الوقت نفسه حق فى أن نسلّم بأن الظواهر تستنفد الواقع، وأن فكرة حدود الحساسية تحمل معها من حيث إنها مفهوم متضايف مفهوم النومين السلبى وغير المحدد.

إن المشكلة فى هذا التفسير هى أن كانط يقول فى البداية إن كلمة نومين تعنى شيئًا غير ما نعنيه بالموضوع الترنسندنتالى، ثم يستبعد بعد ذلك هذا الشيء ويقدم تفسيرًا للنومين يبدو أنه لا يختلف تمامًا عن تفسيره للموضوع الترنسندنتالي. ومع ذلك فإنه يوضح فى الطبعة الثانية هذا الخلط الظاهرى على الأقل بالتمييز بدقة بين معنيين لكلمة نومين، مع إن نظريته الخاصة بمدى معرفتنا تظل ثابتة ولا تتغير.

فى البداية هناك المعنى السلبى لكلمة نومين. «إذا كنا نعنى بالنومين شيئًا من حيث إنه ليس موضوع العيان الحسى، وبالتالى استخلاصه من حالة معاينتنا له، فإن هذا نومين بالمعنى السلبى للفظ»[1]. ويجب ألا تؤخذ الملاحظة الخاصة باستخلاص من حالة معاينتنا للنومين على أنها تتضمن أننا نعاينه أو يمكن أن نعاينه بطريقة محسوسة. فكانط يعنى أننا إذا كنا نعنى بالنومين شيئًا من حيث إنه ليس موضوع العيان الحسى، وإذا كنا فى الوقت نفسه لا نفترض فروضًا عن إمكان أى نوع آخر من العيان، فإنه يكون لدينا فكرة عن النومين بالمعنى السلبى للفظ.

(1) B., 307.

ويقابل هذا المعنى السلبى للفظ معنًى إيجابيًا ممكنًا. «فإذا كنا نعنى به (أعنى بالنومين) موضوعًا لعيان غير محسوس، فإننا نفترض بالتالى نوعًا معينًا من العيان؛ وهو العيان العقلى، الذى لا يكون، مع ذلك، ملكًا لنا، بل وحتى لا يمكن أن نرى إمكانه، وسيكون هذا «نومين» بالمعنى الإيجابى للفظ»(١). ومن ثم فإن النومين بالمعنى الإيجابى للفظ سيكون المعقول، أعنى موضوع العيان العقلى. ولكن طالما أننا لا نتمتع بأى بعيان هكذا كما يرى كانط، فإننا نستطيع أن نتغاضى الآن عن المعنى الإيجابى للفظ ونعود إلى استخدام اللفظ بمعناه السلبى.

يصر كانط على أن مفهوم النومين ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه؛ لأنه يرتبط بنظريته عن الخبرة كلها. كما «أن نظرية الحساسية هى نظرية النومين بالمعنى السلبى»(٢). وإذا كان لدينا استعداد لأن نقول إن الذات الإنسانية مبدعة وخلاقة بالمعنى الكامل للكلمة، فإننا نستطيع أن نسقط التمييز بين الفنومين والنومين. لكن إذا كانت الذات لا تشارك، من حيث إنها كذلك، إلا بعناصر التجربة الصورية، فإننا لا نستطيع أن نتغاضى عن هذا التمييز؛ لأن فكرة الأشياء التى تطابق شروط التجربة القَبْلية تتضمن فكرة الشىء فى ذاته.

وإذا سلّمنا فى الوقت نفسه بأن الاستخدام المعرفى للمقولات يقتصر على الواقع الظاهرى، فإنه لا يترتب على هذا أننا لا نستطيع أن نعرف النومين بمعنى معرفة خصائصه فحسب، وإنما لا يكون لدينا الحق أيضًا لأن نؤكد دوجماطيقيًا أنه يوجد. إن الوحدة، والكثرة، والوجود هى مقولات الفهم. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتصور النومين بأنه موجود، فإن تطبيق المقولات على هذا النحو خارج مجال تطبيقها الملائم لا ينتج معرفة. وبالتالى فإن وجود النومين يظل مُعضلاً، وتصبح فكرة النومين، أو الشىء فى ذاته مفهومًا مُحددًا(٣). إن الفهم يحدد الحساسية «بأن يعطى اسم النومين للأشياء منظورًا إليها فى ذاتها، وليس بوصفها

(1) Ibid.
(2) B., 307.
(3) B., 311.

ظواهر. بيد أنه يضع فى الوقت عينه حدودًا لنفسه، أعنى أنه يضع حدودًا ليست لمعرفتها عن طريق أى مقولات، وحدودًا للتفكير فيها ببساطة على أنها شىء غير معروف»[1].

والآن، لقد رأينا فى القسم الأول من هذا الفصل كيف يتحدث كانط عن تأثرنا بالموضوعات. وبمعنى آخر، يبدأ كانط من موقف الحس المشترك وهو أن الأشياء تؤثر على الذات وتسبب الإحساس؛ الإحساس الذى يُعرّف بأنه «تأثير موضوع على ملكة التمثل، من حيث إننا نتأثر بالموضوع»[2]. بيد أن وجهة نظر الحس المشترك تبدو أنها تتضمن التأكيد أن هناك أشياء فى ذاتها. إذ يبدو أنها تتضمن استدلالاً من الإحساس من حيث إنه معلول على الشىء فى ذاته من حيث إنه علّة. ومن ثم فإننا نقرأ فى كتاب «مقدمة لكل ميتافيزيقا...» أن الأشياء فى ذاتها لا يمكن معرفتها من حيث إنها أشياء فى ذاتها، ولكننا «نعرفها عن طريق التمثلات التى تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا»[3]. لكن حديث كانط بهذه الطريقة يعرّضه بوضوح لتهمة تطبيق مبدأ العلّية وراء الحدود التى وضعها بنفسه. إنه، من ثم، اعتراض عام على نظرية النومين منظورًا إليها على أنها أشياء فى ذاتها هو أننا نسلّم بوجودها كنتيجة لاستدلال علّى بينما مقولة العلّية لا يمكن أن تنطبق، بناء على مبادئ كانط، إلا على الظواهر. إنه يُقال إن كانط يناقض نفسه بالتالى بالتسليم بوجود النومين بوصفه علّة للإحساس؛ أعنى أنه لا يتسق مع مبادئه الخاصة. ومن المعقول، بالفعل، أن يتحدث كانط بهذه الطريقة؛ لأنه لا يعتقد على الإطلاق أنه يمكن رد الأشياء ببساطة إلى تمثلاتنا. ومن ثم من الطبيعى، بالنسبة له، أن يسلّم بعلّة خارجية، أو بعلل خارجية لتمثلاتنا. غير أن هذا لا يغير الواقعة التى تقول إنه متهم بعدم اتساق سافر. وإذا أردنا أن ندافع عن وجهة نظر كانط عن مقولة العلّة، فإنه يجب علينا أن نستبعد فكرة النومين من حيث إنها شىء فى ذاته.

---

(1) B., 312.
(2) A., 19; B., 34.
(3) Prol, 13, remark 2.

ومع ذلك على الرغم من أن خط الاعتراض هذا مناسب بوضوح إذا نظرنا إلى ملاحظات كانط عن علّة تمثلاتنا، فإننا نرى أنه عندما يناقش التمييز بين الفنومين والنومين بوضوح، فإنه يقبل منظورًا مختلفًا؛ لأن فكرة النومين تتمثل من حيث إنها لا تنشأ عن طريق الاستدلال على علّة الإحساس، وإنما بوصفها متضايفًا لا يمكن أن ينفصل عن فكرة الفنومين. إننا لا نُزود بتمثلات ذاتية من جهة وعللها الخارجية من جهة أخرى. إننا بالأحرى نُزود بفكرة عن موضوع يبدو ويناظر الفكرة التى تكون لدينا، من حيث إنها مفهوم مُحدد خالص؛ أعنى فكرة الموضوع بغض النظر عن ظهوره. إن الأمر يبدو وكأن النومين هو الجانب الآخر من الصورة، وهو جانب لا نراه ولا نستطيع أن نراه، بيد أن الفكرة اللا محددة عنه تلازم بالضرورة فكرة الجانب الذى نراه. وفضلاً عن ذلك، فإنه على الرغم من أن كانط يعتقد بوضوح أن هناك نومين، فإنه يكف، نظريًا على الأقل، عن تأكيد وجوده. ولا يبدو أن هذا الخط من المنظور يجعله عرضة لخط الاعتراض الذى ذكرناه فى الفقرة الأخيرة؛ لأنه حتى إذا استخدمنا مقولة العلّية للتفكير فى النومين، فإن الاستخدام يكون مُعضلاً، وليس مؤكدًا. ولا يخلق تطبيق هذه المقولة التى لا يخلقها أيضًا استخدام أية مقولة أخرى أية صعوبة خاصة.

وثمة ملاحظة أخيرة. لقد نظرنا إلى النومين فى هذا القسم على أنه الشىء الذى يبدو، بصرف النظر عن ظهوره؛ أعنى أننا نظرنا إليه على أنه الشىء فى ذاته. غير أن كانط يتحدث أيضًا عن الأنا اللا تجريبية الحرة، وعن الله من حيث إنهما نومين ويمتلكان حقيقة واقعية نومينالية. كما أنه يتحدث عن الله بصورة عارضة من حيث إنه شىء فى ذاته. وطريقة الحديث هذه لها ما يبررها بالفعل بناء على مقدماته. لأن الله ليس ظاهرة ولا يمكن أن يمتلك حقيقة واقعية ظاهرية أو تجريبية. ومن ثم لا بد أن نتصوره على أنه نومين، أو على أنه شىء فى ذاته، لا على أنه شىء يظهر ويبدو لنا. وفضلاً عن ذلك، فإن كل ما قيل عن عدم تطبيق المقولات على النومين يصدق على الله. وفى الوقت نفسه إذا تصورنا الله، فإننا لا

نتصوره على أنه ببساطة مضايف لظواهر مكانية - زمانية. فمفهوم الله ليس مفهوم شيء يبدو ويظهر، منظورًا إليه على أنه لا يبدو؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن الله يبدو ويظهر. ومن ثم فإن لفظ «نومين» ولفظ «شيء فى ذاته» من حيث إنهما ينطبقان على الله، لا يحملان بدقة نفس المعنى الذى يحملانه عندما يُطبقان بالطريقة التى وصفناها آنفًا. ولذلك فمن الأفضل ألا نخوض فى مناقشة أخرى لفكرة الله حتى نصل، فى الفصل القادم، إلى مناقشة «للجدل الترنسندنتالى»؛ لأن كانط يناقش فى هذا الجزء من كتابه «نقد العقل الخالص» فكرة الله، عندما يعالج أفكار العقل الخالص المتعالية.

٩ - يختلف استخدام كانط لكلمة «مثالية» فى المراحل المختلفة لتطور تفكيره. فليس هناك استخدام واحد ثابت ومتسق للفظ. ومع ذلك تضاءلت كراهيته للوصف بوضوح، ونجده يسمى فلسفته المثالية الترنسندنتالية أو النقدية. لكنه عندما يتحدث بهذه الطريقة، فإنه يفكر فى مذهب الأشياء فى ذاتها التى لا يمكن معرفتها. إنه لا يقصد أن يقرر أنه لا وجود فى رأيه إلا للأنا الإنسانية وأفكارها. فهذا بالفعل مذهب يهاجمه كما سنرى باختصار. وإذا استطعنا أن نتحدث عن فلسفة كانط بأنها مثالية نقدية، فإننا نستطيع أيضًا أن نتحدث عنها بوصفها مثالية نقدية؛ لأنه يرفض استبعاد فكرة الأشياء فى ذاتها بحزم. ومع ذلك، فإننى لا أرغب فى أن أخوض فى مناقشة عقيمة للمصطلحات الملائمة لفلسفة كانط. وأعود بدلاً من ذلك إلى دحضه للمثالية، وأعنى دحضه لما يسميه المثالية التجريبية أو المادية فى مقابل المثالية الصورية أو الترنسندنتالية. وهو يرى أن قبول المثالية الترنسندنتالية يتضمن إنكار المثالية التجريبية.

تحتوى كلا الطبعتين لكتاب « نقد العقل الخالص» على دحض المثالية، لكننى سأحصر ملاحظاتى فى التنقيح المقدم فى الطبعة الثانية. ففيها يميز كانط بين

نوعين من المثالية هما: المثالية الإشكالية Problematic، والمثالية الدوجماطيقية. ترى المثالية الإشكالية، التى تُنسب إلى ديكارت، أن وجود الأشياء الخارجية مشكوك فيه ولا يمكن البرهنة عليه، فليس هناك سوى قضية تجريبية يقينية واحدة هى «أنا موجود». وترى المثالية الدوجماطيقية التى تُنسب إلى باركلى، أن المكان، بالإضافة إلى جميع الموضوعات التى يكون شرطًا ضروريًا لها، ليس ممكنًا، حتى إن الموضوعات فى المكان تكون مجرد نتاجات للخيال.

ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه الملخصات، إذا نظرنا إليها على أنها ملخصات لموقفى ديكارت وباركلى الفعلى، لا تكفى؛ إذ إن باركلى لم يقرر أن كل الموضوعات الخارجية هى مجرد نتاجات للخيال بالمعنى الذى يُعطى بصورة طبيعية لهذا الوصف. أما ديكارت فإنه يسلّم بالتأكيد بأننا نستطيع أن نطبق الشك «المبالغ فيه» على وجود الأشياء الخارجية المتناهية، بيد أنه يسلّم أيضًا بأن العقل يستطيع أن يتغلب على هذا الشك. وربما أكد كانط أن برهان ديكارت على وجود أشياء متناهية غير الذات ليس صحيحًا. غير أن هذا الاقتناع لا يبرر قوله إنه وفقًا للمثالية الاجتماعية لا يمكن البرهنة على وجود الأشياء الخارجية فى المكان، ثم إرجاع وجهة النظر هذه إلى ديكارت. ومع ذلك فإن دقة ملاحظات كانط التاريخية ذات أهمية ضئيلة إذا قارناها بمعالجته للموقفين.

ولا يقول كانط سوى النذر القليل عن المثالية الدوجماطيقية. فهو بالكاد يلاحظ أنه لا يمكن تجنبها إذا سلّمنا بأن المكان خاصية للأشياء فى ذاتها؛ لأنه فى هذه الحالة لا يكون المكان كيانًا، وأيضًا كل الموضوعات التى يكون شرطًا ملازمًا لها. بيد أن كانط قد استبعد هذا الموقف فى «الإستاطيقا الترنسندنتالية». وبمعنى آخر إذا زعمنا أن المكان خاصية للأشياء فى ذاتها، فإن مفهوم المكان يمكن أن يبدو أنه مفهوم شيء ليس حقيقيًا ومستحيلاً. ويتضمن فى حطام الأشياء التى يُفترض أنه خاصية لها، والتى يجب أن تُعد، بالتالى، مجرد نتاجات للخيال. لكن كانط قد بيّن فى كتابه «نقد العقل الخالص» أن المكان صورة قَبْلية للحساسية لا

تنطبق إلا على الظواهر ولا تنطبق على الأشياء في ذاتها. فالأشياء في ذاتهـا قـد تُركت دون أن تُمس إن جاز هذا التعبير، في حين أنه قد تمَّ بيان أن المكان يمتلـك حقيقة تجريبية.

إن معالجة المثالية الإشكالية، التي تُعزى إلى ديكارت، هي أكثر أهمية إلـى حد ما. والمسألة الأساسية هي أن منظور ديكارت خاطئ تمامًا؛ لأنه يفتـرض أن لدينا وعيًا بذواتنا باستقلال عن تجربة الأشياء الخارجية وقبلها، ثم يتـساءل كيـف تستطيع الأنا، المتيقنة من وجودها الخاص، أن تعرف أن هناك أشـياء خارجيـة. وفي مقابل هذا الموقف يبرهن كانط على أن التجربة الداخلية لا تكون ممكنـة إلا عن طريق التجربة الخارجية.

إن حجة كانط معقدة إلى حد ما بالفعل. إنني أعي وجودي الخاص من حيث إنه محدد في الزمان[١]. بيد أن كل تحديد في الزمان، أعني فيما يختص بالتتـابع، يفترض وجود شيء دائم في الإدراك. لكن هذا الشيء الدائم لا يمكن أن يكون شيئًا داخليًا؛ لأنه شرط وجودي في الزمان. وينجم عن هذا، بالتالي، أن إدراك وجـودي الخاص في الزمان لا يكون ممكنًا إلا عن طريق وجود شيء حقيقي يوجـد فـي الخارج. ومن ثم فإن الوعي في الزمان يرتبط بوجود الأشياء الخارجية بالضرورة، أعني أنه لا يرتبط فحسب بتمثلات الأشياء التي توجد في الخارج.

وبالتالي فإن المسألة التي يثيرها كانط هي أنني لا أعي نفسي إلا بـصورة مباشرة؛ أعني عن طريق الوعي المباشر بالأشياء الخارجية. «إن الوعي بوجودي الخاص هو في الوقت ذاته وعي مباشر بوجود أشياء أخرى توجد في الخارج»[٢]. وبمعنى آخر الوعي الذاتي ليس معطى سابقًا؛ لأنني أعي ذاتي في إدراك الأشـياء الخارجية. ومن ثم لا يثار التساؤل عن الاستدلال على وجود الأشياء الخارجية.

---

(١) يتحدث كانط، بالتأكيد، عن الأنا التجريبية، التي لا أدركها إلا في حالات متتابعة. والأنا الترنسندنتالية ليست محددة في الزمان، بيد أنها ليست معطاة بوصفها موضوعًا للوعي بالذات. إننا نتصورها بوصفها شرطًا لوحدة الوعي الترنسندنتالي (المؤلف).

(2) B., 276.

يشير كانط هنا بوضوح إلى مسألة جيدة؛ وهى أننى أعـى ذاتـى ملازمـة لأفعال الانتباه الموجهة إلى ما هو غير نفسى. غير أنه لكى يستخدم هذه المسألة ضد ديكارت، فإن عليه أن يبيّن أن الوعى بذاتى مستحيل إذا لم توجد أشياء خارجية ولا تكون تمثلاتى أو أفكارى فحسب. وبيان هذا هو عبء حجته بالفعل. بيد أنه وجد نفسه بعد ذلك مجبرًا على أن يسلّم بأنه لا ينجم أن تمثل حدسى للأشياء الخارجية يتضمن فى الوقت نفسه وجود هذه الأشياء؛ لأنه قد يكون مجرد تأثير قوة الخيال فى الأحلام والجنون أيضًا»[١]. ومع ذلك فإنه يبرهن على أن هذه النتاجات الخيالية هى نتاجات لإدراكات خارجية سابقة، تكون مستحيلة إذا لم توجد موضوعات خارجية. «إن مهمتنا هنا هى ألا نبرهن فحسب على أن تجربة داخلية بوجه عام لا تكون ممكنة إلا عن طريق تجربة خارجية بوجه عام»[٢]. وعما إذا كان إدراك معين هو إدراك خيالى خالص أم لا، فإن هذا أمر يجب بحثه بصورة موضوعية.

وربما تحتاج هذه المعالجة للمثالية أكثر من ذلك، لكنها توصل على الأقل إلى الإعفاء من إصرار كانط على الحقيقة التجريبية لعالم التجربة كله. فبداخل مجال الواقع التجريبى لا نستطيع، على وجه مشروع، أن نمنح وضعًا متميزًا للذات التجريبية، ونرد الموضوعات الخارجية، إما بصورة دوجماطيقية أو إشكالية، إلى أفكار الذات التجريبية أو تمثلاتها؛ لأن الواقع التجريبى للذات لا ينفصل عن الواقع التجريبى للعالم الخارجى. أعنى أن الوعى بالعاملين، الذات والموضوع، لا يمكن تقسيمه حتى إن مشكلة الاستدلال المزعومة على وجود الموضوعات بدون الذات تصبح مشكلة حقيقية.

١٠ - ثمة انتقادات كثيرة توجه إلى نظرية كانط عن التجربة التى يمكن صنعها من داخل الإطار العام لفلسفته، وهى انتقادات أولئك الذين يقبلون وجهة نظر الفيلسوف العامة ويطلقون على أنفسهم كانطيين أو

(1) B., 278.
(2) Ibid.

كانطيين جدد. فقد نشعر مثلاً بعدم رضا عن فكرة كانط التى تقول إنـه قدّم لوحة كاملة من مقولات، تقوم على لوحة الأحكام التى أخذها مـن المنطق الصورى الذى كان يألفه مع بعض التعـديلات. بيـد أن عـدم الرضا هذا لا يتطلب بذاته التخلى عن وجهة النظر العامة التى تمثلهـا نظرية المقولات. كما أنه يمكن نقد الغموض المتضمن فيما اعتاد عليـه كانط وهو الإشارة إلى « المقولات » أحيانًا، وإلـى تـصورات قَبْليـة أحيانًا أخرى. بيد أنه يمكن إزالة الغموض بدون أن نضطر فى الوقـت نفسه إلى التخلى عن النظرية كلها،ومع ذلك فإن الانتقادات المسهبة التى يمكن أن توجه من داخل الإطار العام للمذهب لا تهمنا هنـا. وسـنقول شيئًا عن الكانطيين الجدد فى مجلد آخر.

إذا نظرنا إلى نظرية كانط عن التجربة من حيث إنها محاولة لتفسير إمكان المعرفة التركيبية القَبْلية، فإن حكمنا عليها سيعتمد، بوضوح وبصورة كبيرة، علـى عما إذا كنا نسلّم بوجود قضايا تركيبية قَبْلية أم نرفضها. فإذا اعتقدنا أنه لا وجـود لمثل هذه القضايا، فإننا نصل بوضوح إلى نتيجة هى أن مـشكلة تفـسير معرفـة تركيبية قَبْلية لا تنشأ. إننا سنقول، مثلاً، إن كانط كان مخطئًا فى الاعتقاد أن عـالم الهندسة يعرف خصائص المكان من عيان قَبْلى. إن كل القـضايا إمـا أن تكـون تحليلية أو تركيبية بعدية بمصطلحات كانط. ومع ذلك إذا اعتقدنا أن هناك قـضايا تركيبية قَبْلية، فإننا نعرف على الأقل أن مشكلة كانط حقيقية؛ لأن التجربة الحـسية المحض لا تقدم لنا شروطًا ضرورية وكلية حقيقية.

ومع ذلك لا ينجم عن هذا أنه إذا قبلنا وجود المعرفة التركيبية القَبْلية، فإننـا نكون ملزمين أيضًا بقبول ثورة كانط الكوبرنيقية؛ لأنه من الممكن أن نـسلّم بـأن هناك قضايا تركيبية قَبْلية، ونسلّم فى الوقت نفسه بأن هناك عيانًا عقليًا يقـيم هـذه القضايا. ولا أرغب بالتأكيد فى أن ألتزم بوجهة النظر التى تقول إن عالم الهندسـة يتمتع بعيان عن المكان وأنه يعرف خصائصه من حيث إنه كذلك. إننى لا أصرف انتباهى عن مشكلة الرياضيات تمامًا؛ أعنى أننى عنـدما أتحـدث عـن القـضايا

التركيبية القَبْلية، فإننى لا أفكر فى قضايا الرياضيات الخالصة، وإنما فى المبـــادئ الميتافيزيقية مثل المبدأ الذى يقول إن كل شىء يخرج إلى حيز الوجود يكـــون لـــه علّة. ولا أعنى بالعيان إدراكًا مباشرًا لحقائق روحية مثل الله، وإنما أعنى به إدراكًا حدسيًا للوجود، يتضمنه حكم وجودى يخص الموضوع العينى لـــلإدراك الحـــسى. وبمعنى آخر إذا استطاع العقل أن يميز، باســـتقلال عـــن الإدراك الحـــسى، بنـــاء الوجود الموضوعى العقلى، فإنه يستطيع أن يصرح بقضايا تركيبية قَبْلية لها صحة موضوعية بالنسبة لأشياء فى ذاتها. إننى لا أرغب فى تطوير هذه المسألة أبعد من ذلك. فهدفى من ذكرها هو ببساطة الإشارة إلى أننا لسنا مقيـــدين بالاختيـــار بـــين المذهب التجريبى من جهة، وفلسفة كانط النقدية من جهة أخرى.

الفصل الثالث عشر

كانط (٤): الهجوم على الميتافيزيقا

ملاحظات تمهيدية – أفكار العقل الخالص الترنسندنتالية – مغالطات علم النفس العقلى – نقائض علم الكون النظرى – عدم إمكان البرهنة على وجود الله – الاستخدام المنظم لأفكار العقل الترنسندنتالية – الميتافيزيقا والمعنى.

١ – إذا سلّمنا بتحليل التجربة الموضوعية[١] التى وصفناها فى الفصل السابق، فإنه قد يبدو أنه لا يوجد أى شىء آخر نقوله عن الميتافيزيقا بالفعل؛ لأن نتائج معينة عامة عن الموضوع تنتج مباشرة من "الإستاطيقا الترنسندنتالية" و"التحليل الترنسندنتالى" معًا. فأولاً، إلى الحد الذى يمكن أن يُسمى النقد الترنسندنتالى نفسه ميتافيزيقا، فإن ميتافيزيقا التجربة الموضوعية، إن جاز هذا التعبير ستكون ممكنة. وثانيًا، إذا اكتشفنا مذهب القضايا التركيبية القَبْلية كله الذى يرتبط بعلم طبيعى خالص، فإنه سيكون لدينا ميتافيزيقا متطورة عن الطبيعية أو علم طبيعى. وثالثًا، من حيث إنه يمكن استخدام المقولات التى ليس لها رسوم تخطيطية عن طريق العقل للتفكير فى الأشياء فى ذاتها، وتكوين

---

(١) التجربة الموضوعية بمعنى تجربة، أو معرفة الموضوعات. ولم نعالج التجربة الأخلاقية بعد. والتجربة الأخلاقية ليست تجربة موضوعات بالمعنى الذى نستخدم به اللفظ (المؤلف).

أفكار لا تحتوى على تناقض منطقى، فإن ميتافيزيقا النوع التقليدى ستكون إمكانًا سيكولوجيًا. فمن الممكن من الناحية السيكولوجية، مثلاً، التفكير فى الأشياء فى ذاتها من حيث إنها جواهر. ولكن رابعًا، من حيث إن هذا الإجراء يتضمن تطبيق المقولات خارج مجال تطبيقها المشروع، فإنه لا يمكن أن ينتج معرفة؛ إذ إن الوظيفة المعرفية للمقولات تكمن فى تطبيقها على الموضوعات كما تُعطى فى العيان الحسى، أعنى فى تطبيقها على الظواهر. إن الأشياء فى ذاتها ليست ظواهر، ولا يمكن أن تكون كذلك. وليس لدينا ملكة العيان العقلى التى تستطيع أن تقدم موضوعات لتطبيق للمقولات يجاوز ما هو ظاهرى. ولذلك فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية تُستبعد عندما ننظر إليها على أنها مصدر ممكن للمعرفة الموضوعية. وإذا أخذنا المثال نفسه، فإن تطبيق مقولة الجوهر على الأشياء فى ذاتها لا ينتج معرفة أيًا كانت عنها. وخامسًا، لا نستطيع أن نستخدم مبادئ الفهم لكى نستدل على وجود أشياء تجاوز ما هو محسوس مثل الله؛ لأن مبادئ الفهم، مثل المقولات التى تقوم عليها، ذات تطبيق محدد. أعنى أنها لا تشير إلا إلى ظواهر فقط. ومن ثم فإنها لا تُستخدم لتجاوز التجربة (بالمعنى الكانطى).

بيد أن موقف كانط من الميتافيزيقا، كما يتجلى فى «نقد العقل الخالص» أكثر تركيبًا وتعقيدًا من هذه السلسلة من النتائج التى قد يتوقعها المرء. فهو يعتقد، كما رأينا، أن الدافع إلى الميتافيزيقا هو دافع متأصل فى العقل الإنسانى. وأن الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى ممكنة. وفضلاً عن ذلك فإن لها قيمة. ويميل كانط على الأقل فى "الجدل الترنسندنتالى" إلى أن يجعل العقل الخالص مَلَكة تتميز عن الفهم. فهو (العقل الخالص) ينتج أفكارًا متعالية لا يمكن استخدامها، بالفعل، لزيادة معرفتنا العلمية بالموضوعات، ولكن لها فى الوقت نفسه وظيفة "مُنظِمة"

تقوم بها[1]. ومن ثم فإنه يبقى بالنسبة له أن نبحث أصل هذه الأفكار ونظامها، ونحدد وظيفتها الدقيقة.

وعلاوة على ذلك، فإن كانط لا يقتنع ببساطة بأن يقول إن المعرفة التي تزعم الميتافيزيقا النظرية التقليدية أن تقدمها وهمية. فهو يريد أن يوضح حقيقة اقتناعه ويؤكده عن طريق نقد تفصيلى لعلم النفس النظرى، وعلم الكون العقلى، وعلم اللاهوت الطبيعى أو الفلسفي. وهذا ما يقوم به فى الكتاب الثانى من "الجدل الترنسندنتالى".

ماذا يعنى كانط بالجدل الترنسندنتالى؟ إنه يعتقد أن اليونانيين كانوا يعنون بالجدل فن الجدل السوفسطائى. وفكرة الاستخدام التاريخى هذا للكلمة لا تكفى تمامًا. بيد أن هذه مسألة لا تهمنا. فالمسألة هى أن كانط يتصور الجدل بأنه "منطق الظاهر" أو الوهم[2]. لكنه لا يريد أن يقدِّم أوهامًا سوفسطائية بوضوح. ومن ثمَّ فإن الجدل يعنى عنده معالجة نقدية لاستدلال زائف أو سوفسطائى. ويعنى الجدل الترنسندنتالى نقدًا للفهم والعقل من جهة زعمهما بأن يقدما لنا معرفة بأشياء فى ذاتها وحقائق تجاوز ما هو محسوس. "وبالتالى فإن الجزء الثانى من المنطق الترنسندنتالى لا بد أن يكون نقدًا لهذا الظاهر الجدلى (أو الوهم)، ويُسمى جدلاً ترنسندنتاليًا، لا من حيث هو فن توليد مثل هذا الوهم دوجماطيقيًا (وهو فن يختلف عن الشعوذات الميتافيزيقية، الواسع الانتشار لسوء الطالع)، بل بوصفه نقدًا للفهم والعقل من جهة استعمالهما الميتافيزيقى. إن هدفه هو بيان الوهم الزائف المتضمن

---

(١) يميز كانط بين نوعين من المبادئ: المبادئ المكوِّنة Constitutive والمبادئ المنظِّمة Regulative. المبادئ المكونة هى التى يكون لها وجود سابق على التجربة، لكنها تنطبق عليها؛ لأنها شرط لإمكانها، مثل المكان والزمان والعلّية. أما المبادئ المنظمة فهى مجرد فكرة ليس لها وجود واقعى، وتكمن وظيفتها فى التوجيه والإرشاد مثل فكرة النفس، والله، والعالم. وفى هذه الحالة نفعل كما لو كانت الفكرة المنظمة – أو المبدأ المَنظم – لها وجود واقعى (انظر فى ذلك كتابنا: مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٨ (المترجم).

(2) B., 349; A., 293.

فى ادعاءات هاتين الملكتين اللتين لا أساس لهما، ويحل محل ادعاءاتهما أن تكشفا عن حقائق جديدة وتوسّعا معرفتنا التى تتصوران أنهما تستطيعان أن تقوما بها ببساطة باستخدام مبادئ ترنسندنتالية، وظيفتهما الملائمة وهى حماية الفهم الخالص من وهم سوفسطائى"[١].

إن لدينا هنا تصورًا سلبيًا خالصًا لوظيفة الجدل الترنسندنتالى. لكن من حيث إن سوء استخدام الأفكار والمبادئ الترنسندنتالية يفترض نشأتها ووجودها، ومن حيث إن لها قيمة معينة، فإن للجدل الترنسندنتالى وظيفة إيجابية أيضًا؛ وهى أن يحدد بطريقة منظمة أفكار العقل الخالص الترنسندنتالية، وما وظيفتها المشروعة والملائمة. "إن أفكار العقل الخالص لا يمكن أن تكون، فى ذاتها، جدلية على الإطلاق؛ إذ إن سوء استخدامها فقط هو الذى يتولد عنه ما يجعلنا نقع فى وهم خادع؛ لأنها تنشأ فينا بطبيعة عقلنا الخالصة، ويستحيل أن تنطوى هذه المحكمة العليا فى ذاتها للحكم على حقوق تأملنا ومزاعمه على خداعات وأوهام أصلية. ومن المرجح إذن، أن يكون لهذه الأفكار وظيفتها الصحيحة والملائمة، التى يحددها بناء عقلنا"[٢].

٢ – من الخصائص التى يشترك فيها كانط مع فولف احترام الترتيب المنظم والاستنباط. لقد رأينا كيف أنه استنبط مقولات الفهم من صور الحكم. ونجده فى "الجدل الترنسندنتالى" يستنبط[٣] أفكار العقل الخالص من صور الاستدلال المباشر، ويعنى الاستدلال المباشر عنده الاستدلال

---

(1) B., 38; A., 63-4.

(2) B., 697.

(٣) يناظر هذا الاستنباط لأفكار العقل الخالص الاستنباط الميتافيزيقى لمقولات الفهم؛ أعنى لاستمداد المقولات المنظم من الحكم. ولا يمكن أن يوجد فى "الجدل الترنسندنتالى" أى شىء يناظر بدقة الاستنباط الترنسندنتالى، أو تبرير تطبيق المقولات على الموضوعات؛ لأن الأفكار لا يمكن أن تنطبق على الموضوعات. ومع ذلك لما كان للأفكار "وظيفة منظمة"، فإن بيان هذه الواقعة يماثل الاستنباط الترنسندنتالى للمقولات بطريقة ما إلى حد كبير (المؤلف).

القياسى[١]. إن الاستنباط يبدو لى مصطنعًا إلى حد كبير وليس مقنعًا. بيد أنه يمكن نقل الفكرة العامة بالخطوات الآتية:

يرتبط الفهم بالظواهر بصورة مباشرة، الذى يوحّدها فى أحكامه. ولا يهتم العقل بالظواهر بهذه الطريقة بصورة مباشرة، وإنما بصورة غير مباشرة؛ أعنى أنه يقبل تصورات الفهم وأحكامه، ويحاول أن يوحدها على ضوء مبدأ أعلى. ودعنا نأخذ القياس الذى يفترضه كانط نفسه كمثال: كل الناس فانون، وكل الباحثين ناس، إذن كل الباحثين فانون. إن النتيجة تنتج من المقدمة الكبرى عن طريق، أو على أساس، المقدمة الصغرى. بيد أننا نستطيع أن نستمر بوضوح لنبحث عن شرط صدق المقدمة الكبرى؛ أعنى أننا نستطيع أن نحاول أن نظهر المقدمة الكبرى، وهى "كل الناس فانون"، من حيث إنها هى نفسها نتيجة قياس. ويتحقق هذا، مثلاً، فى الاستدلال الآتى: "كل الحيوانات فانية، وكل الناس حيوانات، إذن كل الناس فانون". إننا نستطيع بالتالى أن نرى مقدمتنا الكبرى الجديدة من حيث إنها توحد سلسلة من الأحكام بأكملها مثل: "كل الناس فانون"، و"كل القطط فانية"، و"كل الفيلة فانية". ثم نستطيع بالتالى أن نستمر لنخضع المقدمة الكبرى "كل الحيوانات فانية" لعملية مشابهة، تظهرها بوصفها نتيجة قياس سابق، ومن ثم توحد مجالاً أكثر اتساعًا من أحكام مختلفة.

ويتضح فى الأمثلة المقدمة، بالتالى، أن العقل لا ينتج التصورات والأحكام من نفسه. فهو يهتم بالعلاقة الاستنباطية بين أحكام يساهم بها الفهم فى استخدامه التجريبى. بيد أنها خاصية معينة للعقل وهى أنه لا يرضى بأن يجعل عملية التوحيد هذه متوقفة على أن مقدمة معينة تكون هى نفسها مشروطة؛ أعنى يمكن إظهار أنها هى نفسها نتيجة قياس، فهو يبحث عن اللا مشروط. واللا مشروط ليس معطى فى التجربة.

---

(١) استدلال مباشر؛ لأن النتيجة فى القياس لا تُستمد إلا من المقدمة الكبرى عن طريق المقدمة الصغرى؛ التى هى شرط للاستنباط (المؤلف).

وفى هذه المسألة لا بد أن نذكر تمييزا يقوم به كانط وهو تمييز مهم بالنسبة لخط التفكير الذى يعبر عنه فى "الجدل الترنسندنتالى". إن الانتقال فى سلسلة القياسات السابقة إلى ما هو أبعد، إن جاز هذا التعبير، هو قاعدة منطقية للعقل الخالص؛ أعنى أن قاعدة العقل المنطقية تلزمنا بأن نبحث عن توحيد أبعد للمعرفة؛ أعنى أن نميل إلى اللا مشروط أكثر وأكثر؛ نميل إلى شرط أبعد ليس هو نفسه مشروطًا. بيد أن القاعدة المنطقية، إذا أخذناها بذاتها، لا تقرر أن سلسلة الاستدلال لا بد أن تصل إلى اللا مشروط. إنها لا تقرر أن هناك لا مشروطًا؛ فهى لا تخبرنا إلا بأن نفعل كما لو كان هناك لا مشروط، بإخبارنا بأن نحاول أن نكمل معرفتنا المشروطة باستمرار على حد تعبير كانط. ومع ذلك عندما نفترض أن تتابع الشروط يصل إلى اللا مشروط، وأن هناك لا مشروطًا، فإن القاعدة المنطقية تصبح مبدأ للعقل الخالص. ومن مهام "الجدل الترنسندنتالى" المهمة أن يبين عما إذا كان هذا المبدأ صحيحًا من الناحية الموضوعية أم لا. إن القاعدة المنطقية الخالصة ليست محل شك، لكن هل لدينا ما يبرر افتراض أن تتابع الأحكام المشروطة يتوحد فى اللا مشروط بالفعل؟ أو هل هذا الافتراض هو مصدر الخداع والمغالطة فى الميتافيزيقا؟

ومن ثم فإن هناك ثلاثة أنواع ممكنة من القياس الاستدلالى، هى: الاستدلال الحملى، والاستدلال الشرطى المتصل، والاستدلال الشرطى المنفصل. وتناظر هذه الأنواع الثلاثة من الاستدلال المباشر مقولات العلاقة الثلاث: الجوهر، والعلّة، والتبادل. وهناك ثلاثة أنواع من الوحدة اللامشروطة، التى تسلّم بها أو تفترضها مبادئ العقل الخالص، تناظر الأنواع الثلاثة من الاستدلال. ويميل العقل فى سلسلة الاستدلالات الحملية الصاعدة إلى مفهوم يشير إلى شىء يكون باستمرار موضوعًا وليس محمولاً على الإطلاق. وإذا صعدنا عن طريق سلسلة الاستدلالات الشرطية المتصلة، فإن العقل يتطلب وحدة لا مشروطة فى صورة فرض مسبق لا يفترض شيئًا آخر؛ أعنى أنه فرض نهائى. وأخيرًا إذا صعدنا عن طريق سلسلة

الاستدلالات الشرطية المنفصلة، فإن العقل يتطلب وحدة لا مشروطة في صورة تجمع أعضاء التقسيم المنفصل من نوع هكذا حتى إنه يجعل التقسيم كاملاً.

وأعتقد أن سبب محاولة كانط أن يستمد الأنواع الثلاثة من الوحدة اللا مشروطة من الأنواع الثلاثة للقياس الاستدلالي واضح وجلي. وعندما استنبط مقولات الفهم أراد أن يتجنب النوع العشوائي من الاستنباط الذى اتهم به أرسطو، وأن يحل محله استنباط كامل ونسقي. وبمعنى آخر لقد أراد أن يبين في الوقت نفسه ما المقولات ولماذا هذه المقولات بالتحديد دون غيرها. ولذلك حاول أن يستنبطها من أنواع الحكم المنطقية، وافترض أن تصنيفه لهذه الأنواع كامل. وأراد على نحو مماثل عند استنباط أفكار العقل الخالص أن يبين في الوقت نفسه ما هذه الأفكار، ولماذا هذه الأفكار بالتحديد دون غيرها (أو لماذا أنواع هذه الأفكار على حد تعبيره). ولذلك حاول أن يستمدها من الأنواع الثلاثة للاستدلال المباشر التى لا تكون سوى الأنواع الممكنة، وفقًا للمنطق الصورى الذى يقبله. ونلاحظ في العملية كلها شغف كانط بترتيب نسقي ومعمارى في العمل.

ومع ذلك فإن كانط يُدخل أثناء استنباط أفكار العقل الخالص خطأ مكملاً من التفكير يجعل فهم المسألة كلها سهلاً إلى حد ما. أعنى أنه يُدخل فكرة العلاقات الأكثر عمومية التى يمكن أن توضع فيها تمثلاتنا، وهذه العلاقات ثلاث، وهى: هناك علاقة بالذات، وهناك علاقة تمثلاتنا بالموضوعات من حيث إنها ظواهر، وهناك علاقة تمثلاتنا بالموضوعات من حيث إنها موضوعات للتفكير بوجه عام، سواء أكانت ظواهر أم لا. ويمكننا أن نتناول هذه العلاقات كلاً على حدة.

فمن الناحية الأولى، يقتضى إمكان تجربتنا، كما لاحظنا في الفصل الأخير، أن ترتبط كل تمثلاتنا بوحدة الوعى، بمعنى أن "أنا أفكر" لا بد أن يكون لديها القدرة على أن تلازمها كلها. ومن ثم فإن العقل يميل إلى أن يكمل هذا التأليف بافتراض لا مشروط، أعنى أنا دائمة، أو ذاتًا مفكرة، نتصورها من حيث إنها جوهر؛ أعنى أن العقل يميل إلى أن يكمل تأليف الحياة الداخلية بتجاوز الأنا

التجريبية المشروطة إلى الذات المفكرة اللا مشروطة، أعنى الذات الجوهرية التى لا تكون محمولاً على الإطلاق.

ومن الناحية الثانية، عندما نرجع إلى علاقة تمثلاتنا بالموضوعات من حيث إنها ظواهر، نتذكر أن الفهم يؤلف متعدد العيان الحسى وفقًا لمقولة العلاقة الثانية؛ وهى مقولة العلية. ومن ثم فإن العقل يحاول أن يكمل التأليف بالوصول إلى وحدة لا مشروطة نتصورها من حيث إنها كل (مجموع) صنوف التتابع العلّية. إن الفهم يقدم لنا، إن جاز هذا التعبير، علاقات علّية، تفترض كل علاقة منها علاقات علّية أخرى. والعقل يسلّم بفرض نهائى لا يفترض شيئًا آخر (فى نفس الترتيب)، أعنى أن العقل يسلّم بكل (مجموع) صنوف التتابع العلّية للظواهر. ومن ثم تنشأ فكرة العالم، ونتصورها من حيث إنها كل (مجموع) صنوف التتابع العلّية.

ومن الناحية الثالثة، أعنى بالنظر إلى علاقة تمثلاتنا بموضوعات التفكير بوجه عام، يبحث العقل عن وحدة لا مشروطة فى صورة الشرط الأعلى لإمكان كل ما يمكن التفكير فيه. ومن ثم ينشأ تصور الله من حيث إنه التوحيد لكل صنوف الكمال(١) فى موجود واحد.

ومن ثم فإن لدينا ثلاث أفكار رئيسية للعقل الخالص، هى: النفس من حيث إنها الذات الجوهرية، والعالم من حيث إنه مجموع (كل) الظواهر المرتبطة علّيًا، والله من حيث إنه الكمال المطلق، أى من حيث إنه وحدة شروط موضوعات التفكير بوجه عام. وهذه الأفكار الثلاث ليست فطرية، كما أنها ليست مستمدة من التجربة. إنها تنشأ من حيث إنها نتيجة للميل الطبيعى للعقل الخالص إلى أن يكمل التأليف الذى يحققه الفهم. ولا يعنى هذا، كما ذكرنا، أن العقل الخالص ينقل نشاط

---

(١) يسلّم كانط بأنه يبدو أن النظرية التى بناء عليها تتضمن الصورة المحض للاستدلال الشرطى المنفصل فكرة العقل الخالص العليا؛ أعنى فكرة موجود كل الموجودات، تحتوى على مفارقة إلى حد كبير (B., 393). بيد أنه يعد بمعالجة أخرى فيما بعد (انظر الأقسام الخاصة بالمثال الترنسندنتالى، B., 599 FF). ولا نستطيع، مع ذلك، أن نناقش هذه المسألة بصورة أكثر هنا (المؤلف).

الفهم بعيدًا وننظر إليه على أنه يكوّن الموضوعات بفرض شروط التجربة القبْلية التي تُعرف بالمقولات. إن أفكار العقل الخالص ليست "مُكونة". بيد أن لدى العقل ميلاً طبيعيًا إلى توحيد شروط التجربة، وهو يقوم بذلك بالانتقال إلى اللا مشروط، في الصور الثلاث التي ذكرناها من قبل. وعندما يقوم بذلك فإنه يجاوز التجربة بصورة واضحة. ولذلك يسمي كانط أفكار العقل الخالص "الأفكار الترنسندنتالية"، على الرغم من أنه يستمر فيما بعد في الحديث عن الفكرة الثالثة، وهي فكرة الله، من حيث إنها "المثال الترنسندنتالي"؛ لأننا نتصور الله بوصفه الكمال الأسمى والمطلق.

وتكوّن هذه الأفكار الثلاث الموضوعات الرئيسية الموحدة لفروع الميتافيزيقا النظرية الثلاثة وفقًا لتصنيف فولف. "فالذات المفكرة هي موضوع علم النفس، ومجموع الظواهر (أي العالم) هو موضوع الكسمولوجيا، والكيان الذي يحتوي على الشرط الأسمى لإمكان الكل الذي يمكن التفكير فيه (وجود كل الموجودات) هو موضوع اللاهوت. ومن ثم فإن العقل الخالص يقدم فكرته عن مذهب ترنسندنتالي للنفس (أعني علم النفس العقلي)، وعن علم ترنسندنتالي للعالم (أعني علم الكون العقلي)، وأخيرًا عن مذهب ترنسندنتالي عن الله (أعني علم اللاهوت العقلي)"[1].

وبالتالي، لما لم يكن لدينا أي ملكة للعيان العقلي، كما يرى كانط، فإن الموضوعات التي تناظر هذه الأفكار لا يمكن أن تُعطى لنا بهذه الطريقة. ولا تُعطى عن طريق التجربة بالمعنى الذي وصفناه في الفصل الأخير. إن النفس الجوهرية، والعالم من حيث إنه مجموع كل الظواهر، والموجود الأسمى، أعني الله، كلها لا يمكن أن تُعطى في التجربة. فهي ليست ظواهر، ولا يمكن أن تكون كذلك. ولا تنشأ أفكارها عن طريق إخضاع مادة التجربة لشروط التجربة القَبْلية، بل تنشأ عن طريق توحيد شروط التجربة من حيث إنها اللا مشروط. ومن ثم

(1) B., 391-2; A., 334-5.

يجب ألا نتوقع سوى أنه إذا صنع العقل ما يسميه كانط الاستخدام "المتعالى" لها، زاعمًا البرهنة على وجود الموضوعات المناظرة وطبيعتها، وتوسيع معرفتنا النظرية بالموضوعات، فإنه يقع فى حجج سوفسطائية ونقائض. وبيان أن تلك هى القضية فى واقع الأمر، ولا بد أن تكون هى القضية، هو هدف فحص كانط النقدى لعلم النفس العقلى، ولعلم الكون النظرى، وعلم اللاهوت الفلسفى. ولا بد أن نتناول هنا كل علم من هذه العلوم على حدة.

٣ - يتصور كانط علم النفس العقلى بأنه يسير على خطوط ديكارت، وبأنه يبرهن من القضية "الأنا أفكر" على النفس من حيث إنها جوهر بسيط دائم بمعنى أنها تبقى هى هى فى الزمان؛ أعنى أنها تبقى هى هى خلال كل التغيرات العارضة. إن علم النفس العقلى لا بد أن يسير قَبْلِيًّا من وجهة نظره؛ لأنه ليس علمًا تجريبيًا. ولذلك فإنه يبدأ من شروط التجربة القَبْلية، أعنى وحدة الوعى. "ومن ثم فإن "الأنا أفكر" هى نص علم النفس العقلى الوحيد، الذى يجب أن يطوّر منه مذهبه كله"[١].

وإذا وضعنا فى اعتبارنا مضامين الفصل الأخير، فمن السهل أن نلاحظ ما هو الخط الذى يأخذه نقد كانط. إنه شرط ضرورى لإمكان التجربة أن تكون "أنا أفكر" قادرة على أن تلازم كل تمثلاتنا. بيد أن الأنا من حيث إنها شرط ضرورى للتجربة ليست مُعطاة فى التجربة؛ فهى أنا ترنسندنتالية، وليست أنا تجريبية. ولذلك، بينما يكون من الممكن أن نتصورها من الناحية السيكولوجية بأنها جوهر مُوحِد، فإن تطبيق المقولات مثل مقولتى الجوهر والوحدة لا ينتج معرفة فى هذا الصدد؛ لأن هذه الوظيفة المعرفية تكمن فى تطبيقها على الظواهر، لا على النومين. ويمكننا أن نبرهن على النتيجة التى تقول إن الأنا الترنسندنتالية، من حيث إنها ذات منطقية، شرط ضرورى للتجربة؛ بمعنى أن التجربة لا تكون معقولة إذا لم ترتبط الموضوعات - لكى تكون موضوعات - بوحدة الوعى، لكننا لا نستطيع

---

(1) B., 801; A., 343.

أن نبرهن على وجود الأنا الترنسندنتالية من حيث إنها جوهر؛ لأن هـذا يتـضمن سوء استخدام للمقولات مثل مقولة الوجود، والجوهر، والوحدة. إن المعرفة العلمية مقيدة بعالم لظواهر، أما الأنا الترنسندنتالية فإنها لا تنتمى إلى العالم، فهى مفهـوم مُحدِد. ولذلك ربما يقول كانط مع فتجنشتين إن "الذات لا تنتمى إلى العالم، بل هـى حد للعالم"(١).

إن علم النفس العقلى يحتوى، كما يرى كانط، على مغالطات أساسية، أعنى أنه يحتوى على استدلال به مغالطة من الناحية المنطقية. ويمكن التعبير عن هـذا الاستدلال على النحو التالى:

"ما لا يمكن أن نتصوره إلا بوصفه ذاتًا، لا يوجد إلا بوصفه ذاتًا، وبالتالى فإنه يكون جوهرًا"(٢).

والقول بأن هذا الاستدلال مغالطة ينتج من الواقعة التى تقول إنـه يحتـوى على أربعة حدود. أعنى أن الحد الأوسط "ما لا يمكن أن نتصوره إلا بوصفه ذاتًا" يُفهم بمعنى ما فى المقدمة الكبرى، وبمعنى آخر فى المقدمة الصغرى. ففى المقدمة الكبرى لا بد أن تكون الإشارة إلى موضوعات التفكير بوجه عام، بما فـى ذلـك موضوعات العيان. ويصح أن تنطبق مقولة الجوهر على موضـوع مُعطـى، أو يمكن أن يُعطى، فى العيان، ولا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه موضوع، بمعنى ذلك الذى لا يمكن التفكير فيه من حيث إنه محمول. أما فى المقدمة الصغرى فـإن ما لا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه ذات يُفهم بالنسبة للوعى الذاتى من حيـث إنه صورة التفكير، وبالنسبة لموضوع من موضوعات العيان. ولا ينتج عـن هـذا على الإطلاق أنه يمكن تطبيق مقولة الجوهر على ذات بهذا المعنى؛ لأن أنا الوعى الذاتى الخالص ليست معطاة فى العيان، ولذلك فإنها ليست مرشحة لتطبيق المقولة إن جاز هذا التعبير.

---

(١) Tractatus Logico - Philosophicus, 5. 632. – فتجنشتين "رسالة منطقيـة فلـسفية" ترجمهـا الدكتور عزمى إسلام مع مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود – مكتبة الأنجلو المـصرية بالقـاهرة عام ١٩٦٨ (المراجع).

(2) B., 410-11; cf, A., 348.

ويجب أن نلاحظ أن كانط لا يشك فى صدق أى من المقدمتين عندما نأخذ كل مقدمة بذاتها. فكل مقدمة هى قضية تحليلية فى واقع الأمر، كما يرى كانط. فإذا فهمنا الموجود المفكر، منظورًا إليه من حيث هو كذلك بصورة خالصة، فى المقدمة الصغرى، على أنه أنا الوعى الخالص، فإنه يكون صحيحًا من الناحية التحليلية أنه لا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه ذات. لكن كلمة "ذات" ليست بالتالى موجودًا يُستخدم بنفس المعنى الذى يستخدم به فى المقدمة الكبرى. وليس لدينا الحق فى أن نستنتج النتيجة التأليفية وهى أن أنا الوعى الخالص توجد بوصفها جوهرًا.

وليس من الضرورى أن ندخل فى مناقشة كانط لعلم النفس العقلى أبعد من ذلك لنرى المكانة المهمة فى نقده التى يحتلها مفهوم العيان. إن الأنا الدائمة ليست معطاة فى العيان، ويتفق كانط مع هيوم فى هذه المسألة. ولذلك لا نستطيع أن نطبق عليها مقولة الجوهر. لكن ربما يشك المرء فى وجهة النظر التى تقول إن الأنا الدائمة ليست معطاة فى العيان. وحتى إذا لم تُعط فى العيان كما يرى كانط، فإننا قد ننظر إلى فكرته عن العيان على أنها ضيقة للغاية. وعلى أية حال ربما يُبرهن على أن فرض كل تجربة وشرطها الضرورى هو بصورة دقيقة أنا دائمة، وإذا كانت التجربة حقيقية، فإن شرطها الضرورى لا بد أن يكون حقيقيًا. وإذا كان قول ذلك يتضمن استخدام المقولات خارج مجالها المسموح، فإن تقييد استخدامها هذا يصبح أمرًا مشكوكًا فيه. ومع ذلك إذا سلّمنا بكل مقدمات كانط، فإنه يصعب أن نتجنب استنتاج نتائجه. إن صحة الجدل الترنسندنتالى تعتمد بوضوح على الإستاطيقا الترنسندنتالية، والتحليل الترنسندنتالى إلى حد كبير.

وتجدر الإشارة إلى أنه لما كان كانط يعتقد أن كل الأحداث الظاهرية محددة، فمن مصلحته بمعنى ما أن يحتفظ بالأنا الدائمة فى مجال الواقع النومينالى وراء التجربة؛ لأن ذلك سيمكّنه فيما بعد من أن يسلّم بالحرية. كما أنه عن طريق وضع النفس الدائمة فى المجال النومينالى ووراء مجال العيان، يجعل البرهنة على

وجود النفس بهذا المعنى مستحيلاً. إننا نستطيع أن نؤكد وجود الأنا التجريبية بالتأكيد؛ لأن هذا مُعطى فى عيان داخلى. بيد أن الأنا التجريبية هى النفس من حيث إنها تُدرس فى علم النفس. إنها موضوع فى الزمان ويمكن ردها إلى حالات متتابعة. والأنا التى لا يمكن ردها إلى حالات متتابعة ولا يمكن التفكير فيها إلا من حيث إنها ذات ليست معطاة فى عيان، ليست موضوعًا ولا يمكن التأكيد دوجماطيقيًا بالتالى أنها توجد بوصفها جوهرًا بسيطًا.

٤ – لقد رأينا أن الكسمولوجيا النظرية تدور، كما يرى كانط، حول فكرة العالم من حيث إنه مجموع التتابع العلّى للظواهر. إن عالم الكون النظرى يحاول أن يمدّ معرفتنا بالعالم، من حيث إنه مجموع الظواهر، عن طريق قضايا تأليفية قَبْلية. بيد أن هذا الإجراء يؤدى، كما يرى كانط، إلى نقائض. وتنشأ المغالطة عندما يمكن البرهنة على كل من قضيتين متناقضتين. وإذا أدى علم الكون إلى نقائض بهذا المعنى لا محالة، فإنه يجب أن نستنتج نتيجة هى أن هدفه كله خاطئ؛ أعنى هدف بناء علم عن العالم منظورًا إليه على أنه مجموع الظواهر. وهذا الفرع من الميتافيزيقا النظرية ليس علمًا، ولا يمكن أن يكون علمًا. وبمعنى آخر تبين الواقعة التى تقول إن علم الكون النظرى ينتج نقائض أننا لا نستطيع أن نجعل استخدام فكرة العالم الترنسندنتالية علمية من حيث إن العالم مجموع الظواهر.

يناقش كانط أربع نقائض. ويُفترض أن كل نقيضة تناظر إحدى المقولات الأربع. بيد أنه ليست هناك ضرورة لأن نتناول هذه القسمة النمطية من التضايف النسقى بإسهاب. واقترح أن أمر عليها مرور الكرام وأصل فى الحال إلى مناقشة مختصرة لكل نقيضة من النقائض الأربع.

(أ) القضيتان المتقابلتان من النقيضة الأولى هما: "الموضوع: العالم له بداية فى الزمان وهو محدود أيضًا من جهة المكان. نقيض الموضوع: العالم

ليس له بداية فى الزمان، وليس محدودًا من جهة المكان، لكنه لا متناه من جهة كل من الزمان والمكان"[1].

والبرهان على الموضوع كالآتى: إذا لم يكن للعالم بداية فى الزمان، فلابد أن تكون هناك سلسلة لا متناهية من الأحداث؛ أعنى أنه لا بد أن تكتمل سلسلة لا متناهية قبل اللحظة الحاضرة. بيد أن سلسلة لا متناهية لا يمكن أن تكتمل على الإطلاق. وبالتالى لا بد أن يكون للعالم بداية فى الزمان. أما بالنسبة للجزء الثانى من الموضوع، فإنه إذا لم يكن العالم محدودًا من جهة المكان، سيكون كلاً معطى ولا متناهيًا من الأشياء الموجودة معًا. غير أننا لا نستطيع أن نفكر فى كل معطى ولا متناه من أشياء موجودة معًا تملأ كل الأمكنة الممكنة إلا بإضافة متكررة لجزء إلى جزء، أو وحدة إلى وحدة حتى تكتمل الإضافة. غير أننا لا نستطيع أن ننظر إلى هذه الإضافة أو هذا التأليف على أنه مكتمل إلا بالنظر إليه على أنه يكتمل فى زمان لا متناه. وهذا يتضمن النظر إلى زمان لا متناه على أنه منصرم، وهو أمر مستحيل. ومن ثم لا نستطيع أن ننظر إلى العالم على أنه كل معطى ولا متناه من أشياء موجودة معًا تملأ كل الأمكنة الممكنة. ولا بد أن ننظر إليه على أنه محدود من جهة المكان.

أما البرهان على نقيض المحمول فهو كالآتى: إذا بدأ العالم فى الزمان، فلابد أن يكون هناك زمان فارغ قبل أن يبدأ العالم. بيد أن الصيرورة والبداية ليستا ممكنتين فى زمان فارغ. وليس هناك معنى للحديث عن شيء يوجد فى زمان فارغ. وبالتالى ليس للعالم بداية فى الزمان. أما بالنسبة لكون العالم لا متناهيًا من جهة المكان، فدعنا نفترض، من أجل الحجة، أنه متناه ومحدود فى المكان. ومن ثم لا بد أن يوجد فى مكان خاو أو فارغ. بيد أن المكان الفارغ هو عدم، والعلاقة بالعدم هو نفسه عدم. وبالتالى لا يمكن أن يكون العالم محدودًا ومتناهيًا فى المكان.

---

(1) B., 454-5.

ويبدو من الوهلة الأولى أن كانط يقبل موقفًا يعارض موقف القديس توما الإكوينى تمامًا[١]؛ لأنه بينما يسلّم القديس توما الإكوينى[٢] بأنه لا يمكن البرهنة من الناحية الفلسفية على أن للعالم بداية فى الزمان، أو ليس له بداية فى المكان، فإنه يبدو أن كانط يقول إنه يمكن البرهنة على كلا الموضوعين. وقد نلاحظ أن برهانه على الموضوع الذى يقول إن العالم له بداية فى الزمان هو نفس البرهان الذى قدّمه القديس بونافنتير[٣] فى تدعيم هذا الموضوع، وهو برهان قد أنكر القديس توما الإكوينى صحته. غير أن البرهانين يقومان على فرضين زائفين كما يرى كانط. فالبرهان على الموضوع يقوم على افتراض هو أننا نستطيع أن نطبق على الظواهر مبدأ العقل الخالص الذى يقول إذا أُعطى المشروط، فإن مجموع الشروط، ومن ثم اللا مشروط، يُعطى أيضًا. أما البرهان على نقيض الموضوع فيقوم على افتراض هو أن عالم الظواهر هو عالم الأشياء فى ذاتها. إنه يُفترض، على سبيل المثال، أن المكان هو حقيقة موضوعية. وإذا سلّمنا بالفرضين الأساسيين، فإن البرهانين يكونان صحيحين[٤]. غير أن الواقعة التى تقول إنه يمكن البرهنة على كل من القضيتين المتناقضتين تبيّن أن الفرضين طائشان. ولا يمكن أن نتجنب النقيضة إلا بقبول موقف الفلسفة النقدية، والتخلى عن موقف كل من المذهب العقلى الدوجماطيقى، والحس المشترك اللا نقدى. وهذه هى المسألة التى يريد كانط أن

---

(١) إشاراتى هنا إلى فلسفة العصور الوسطى يجب ألا تُفهم على أنها تتضمن افتراض أن كانط كان يضع فلاسفة العصور الوسطى فى اعتباره. فكما أعرف ليس هناك دليل على أنه عرف ما يكفى عنهم حتى إذا كان ذلك ممكنًا. لكن الإشارات هى، كما أعتقد، ذات اهتمامات عامة (المؤلف).

(٢) بالنسبة لموقف القديس توما الإكوينى، انظر المجلد الثانى من "تاريخ الفلسفة" ص ٣٦٦ – ١٦٧ (المؤلف).

(3) See Vol. 11 of this History, pp. 262-4.

(٤) لا ينجم عن هذا بالتأكيد أنه يجب علينا أن نتبع كانط فى القول إنهما صحيحان. وربما نرغب فى القول إنهما ليسا صحيحين، أو إنه بينما يكون أحدهما غير صحيح، فإن الآخر صحيح. ويمكن للقارئ أن يرجع إلى كتاب: سميث، نورمان، كمب "شرح نقد العقل الخالص لكانط" ص ٤٨٣ – ٥٠٦ من أجل مناقشة براهين كانط على الموضوعات ونقيضها (المؤلف).

يوضحها بالفعل، غير أنه يصعب الادعاء بأنه يريد ذلك بصورة واضحة. ومن ثم سيكون من المضلل أن نقول إن كانط قد وصل على المدى البعيد إلى موقف القديس توما الإكويني، حتى إذا كان ذلك صحيحًا بمعنى ما؛ لأن عبث محاولة؛ البرهنة على أن العالم إما أن يكون له بداية فى الزمان أو ليس له بداية فيه لا يمكن أن نراه، كما يرى كانط، إلا بقبول فلسفة ليست هى فلسفة القديس توما الإكوينى بالتأكيد.

(ب) والنقيضة الثانية هى كالآتى: "الموضوع: كل جوهر مركب فى العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد شىء لا يكون فى ذاته بسيطًا أو مركبًا من أجزاء بسيطة. ونقيض الموضوع: لا شىء مركب فى العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد أى شىء بسيط فى أى مكان"[١].

ويأخذ البرهان على الموضوع هذه الصورة: إذا لم تتكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة، وإذا استبعدنا، بالتالى، كل تركيب فإنه لن يبقى شىء على الإطلاق. بيد أنه لا يمكن استبعاد هذا؛ لأن التركيب هو علاقة ممكنة فقط. ومن ثم لا بد أن يتكون المركب من أجزاء بسيطة. وينجم عن هذا أن كل شىء موجود لا بد أن يكون بسيطًا أو مركبًا من أجزاء بسيطة.

أما بالنسبة لنقيض الموضوع، فإنه يمكن البرهنة عليه على النحو الآتى: الجوهر المركب يشغل مكانًا، ولا بد أن يتكون هذا المكان من أجزاء كثيرة بقدر الأجزاء التى تكون فى الجوهر المركب. وبالتالى فإن كل جزء من الجوهر المركب يشغل مكانًا. لكن كل شىء يشغل مكانًا لا بد أن يتكون من متعدد من أجزاء، وكل منها يشغل مكانًا، ويحتوى بالتالى على أجزاء. وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى شىء مركب يتكون من أجزاء بسيطة. ولا يمكن أن يكون هناك أى شىء بسيط.

---

(1) B., 462-3.

ويمثل الموضوع، كما هى الحال بالنسبة للنقيضة الأولى، موقف المذهب العقلى الدوجماطيقى. فكل الجواهر المركبة تتكون من جواهر بسيطة مثل مونادات ليبنتس. ويمثل نقيض الموضوع هجوم التجريبيين على المذهب العقلى الدوجماطيقى كما هى الحال أيضًا فى النقيضة الأولى. بيد أن الموضوع يعالج "النومين" كما لو كان "فنومين"؛ أعنى أنه يعالجه كما لو كان موضوعات معطاة فى التجربة، ويعالج نقيض الموضوع "الفنومين" أعنى الأجسام الممتدة كما لو كان "نومين". والسبيل الوحيد لحل النقيضة هو قبول موقف الفلسفة النقدية، وإدراك أن ما يصدق على "الفنومين" لا يمكن أن يصدق على "النومين"؛ لأنه ليس لدينا معرفة موضوعية بـ "النومين"[1].

(ج) ترتبط النقيضة الثالثة بالعلّية الحرة. موضوعها يقول "العلّية المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التى يمكن أن تُستمد منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعلّية أخرى من أجل تفسيرها، هى الحرية. ويقول نقيض الموضوع: لا حرية، وكل ما يحدث فى العالم يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة"[1].

والبرهان على الموضوع كالآتى: دعنا نفترض أنه لا وجود إلا لنوع واحد من العلّية، هو العلّية وفقًا لقوانين الطبيعة. فى هذه الحالة يتحدد حدث معين عن طريق حدث سابق، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولا يمكن أن يكون هناك بالتالى بداية أولى، ولا يمكن أن تكتمل بالتالى سلسلة العلل. بيد أن قوانين الطبيعة تقول إنه لا شىء يحدث بدون علّة محددة قَبْليًا بصورة كافية، ولا يتحقق هذا القانون إذا كانت علّية كل علّة هى نفسها معلولاً لعلّة سابقة. وبالتالى لا بد أن تكون هناك علّية تلقائية مطلقة تولد سلسلة من ظواهر تسير وفقًا لعلل طبيعية.

---

(١) يمكن التدليل على أنه ليس هناك فى واقع الأمر نقيضة على أساس أنه لا بد أن نفسر الموضوع بأنه يشير إلى مونادات ليبنتس، بينما يشير نقيض الموضوع إلى الأجسام فى المكان (المؤلف).

(1) B., 472-3.

أما البرهان على نقيض الموضوع فهو باختصار كالآتى. تفترض العلّية التلقائية، الحرة حالة العلّة التى لا ترتبط بعلاقة علّية (أعنى بوصفها معلولاً) بالحالة السابقة. بيد أن هذا الفرض يناقض القانون الطبيعى العلّى، ويجعل وحدة التجربة مستحيلة. ومن ثم فإن الحرية يجب ألا توجد فى التجربة وهى اختلاق محض للتفكير.

وما يتحدث عنه كانط فى هذه النقيضة ليس واضحًا على الإطلاق. ويفترض البرهان على الموضوع بصورة طبيعية أنه يفكر فى نشأة السلسلة الطبيعية العلّية عن طريق علّة أولى، فاعليتها العلّية تلقائية تمامًا؛ بمعنى أنها لا تعتمد على علّة سابقة. ويقرر فى ملاحظاته على الموضوع بوضوح أنه يفكر فى أصل العالم. غير أنه يستمر بعد ذلك فى القول إنه إذا كانت هناك علّة حرة لسلسة صنوف التتابع العلّية الظاهرية كلها، فإنه يكون لدينا الحق فى التسليم بعلل حرة لسلسلة مختلفة من الظواهر داخل العالم.

أما بالنسبة لنقيض الموضوع، فمن الطبيعى أن نفهمه؛ لأنه يشير إلى الحرية الإنسانية. ومن المعقول للوهلة الأولى أن نتحدث على الأقل عن حالة من حالات الذات الإنسانية من حيث إن حالة أخرى تحددها علّيا، لكن ليس من المعقول على الإطلاق أن نثير مسألة العلاقة العلّية بين حالات بالنسبة لله. ومع ذلك فإن كانط يدخل فى ملاحظاته على نقيض الموضوع فكرة علّة حرة توجد خارج العالم. وحتى إذا سلّمنا بوجود هذه العلّة، فإننا لا نستطيع، كما يلاحظ، أن نسلّم بعلل حرة داخل العالم.

وبالنظر إلى هذا الغموض، أعنى بالنظر إلى المجال غير المحدد لتطبيق الموضوع ونقيض الموضوع، يصعب أن نسلّم بأنه يمكن حل النقيضة بملاحظة أن الموضوع ونقيض الموضوع يشيران إلى أشياء مختلفة، ومع ذلك لا يمكن أن تكون هناك نقيضة على الإطلاق، بالمعنى الملائم، إذا لم يشر الموضوع ونقيض الموضوع إلى نفس الأشياء. فإذا أكد الموضوع أنه يمكن البرهنة على علّة حرة

للسلسلة الكلية لصنوف التتابع العلّى الظاهرى، بينما يؤكد نقيض الموضوع أنه يمكن البرهنة على أنه لا وجود لمثل هذه العلّة، فلن تكون لدينا نقيضة. وإذا أكد الموضوع أنه يمكن البرهنة على أن هناك علّية حرة داخل العالم، بينما قرر نقيض الموضوع أنه يمكن البرهنة على أنه لا وجود لعلّية حرة داخل العالم، فإنه تكون لدينا نقيضة. لكن إذا قرر الموضوع أنه يمكن البرهنة على أن هناك علّة حرة للسلسلة الكلية لصنوف التتابع العلّى الظاهرى، فإن هذه العلّة الحرة تكون خارج السلسلة، بينما إذا قرر نقيض الموضوع أنه لا وجود لعلّية حرة داخل سلسلة الظواهر، فلن يكون هناك وجود لنقيضة على الإطلاق إذا تحدثنا بدقة.

وليس هدفى هنا أن أنكر أن النقيضة الثالثة تتدرج إلى حد كبير فى النموذج العام لنقائض كانط. إن البرهان على الموضوع، إذا فهمنا الموضوع على أنه يشير إلى علّة أولى للسلسة الكلية لصنوف التتابع العلّى الظاهرى، لا يكون صحيحًا إلا على افتراض أننا نستطيع أن نكمل السلسلة، واستخدامنا الفكرة الترنسندنتالية عن العالم من حيث إنها كل (مجموع) لنمد معرفتنا النظرية. ومن ثم فإن الموضوع يمثل موقف المذهب العقلى الدوجماطيقى. ويمثل نقيض الموضوع، سواء أخذناه على أنه يقرر أنه ليس هناك برهان على وجود علّة أولى للسلسلة كلها ممكنًا، أو على أنه يقرر أنه لا يمكن أن تكون هناك علل حرة داخل السلسلة، نقول إنه يمثل موقف التجريبيين. لكن إذا كان لا يمكن حل النقيضة إلا بقبول موقف الفلسفة النقدية، فإن وجهة النظر الأخيرة لا تدخل فى البرهان إما على الموضوع أو نقيض الموضوع. ومع ذلك فإنه على الأقل يمكن البرهنة على أن ذلك هو ما يقوم به كانط بدقة فى البرهنة على نقيض الموضوع؛ لأنه يؤكد أن التسليم بعلّية حرة تحطم إمكان وحدة التجربة. وعلى الرغم من أنه قد لا يكون ضروريًا أن نفهم هذا التقرير عن طريق وجهة نظره الخاصة، فإنه من الصعب أن نتجنب انطباعًا هو كيف يمكن أن نفهم هذا التقرير بالفعل.

ومع ذلك ماذا يحدث للنقيضة عندما نقبل وجهة النظر النقدية بوضوح؟ يقوم البرهان على الموضوع، إذا أخذنا الموضوع على أنه يشير إلى علّة تلقائية لسلسلة كلية من الظواهر، على سوء فهم لفكرة العالم الترنسندنتالية. أما بالنسبة لنقيض الموضوع فإن إنكار الحرية لا يكون صحيحًا إلا بالنسبة لمجال الظواهر. ومن ثم فإن الطريق مفتوح لكانط لأن يقول فيما بعد إن الإنسان حر من الناحية النومينالية ومحدد من الناحية الظاهرية. وإذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نستطيع أن نقول إن كلاً من الموضوع ونقيضه صحيحان بالنسبة لكانط، عندما نفهمهما بصورة صحيحة. فالموضوع، الذى يقول إن العلية "وفقًا لقوانين الطبيعة" ليست هى النوع الوحيد من العلّية، صحيح على الرغم من أنه ليس صحيحًا أن نقول إننا نستطيع أن نبرهن على أن هذه هى الحقيقة الواقعية. ونقيض الموضوع، الذى يقول إنه ليست هناك حرية، صحيح إذا أخذناه على أنه لا يشير إلا إلى عالم الظواهر، على الرغم من أنه ليس صحيحًا إذا أخذناه على أنه يشير إلى كل واقع أو حقيقة واقعية أيًا كانت. وبالنسبة لكانط عندما لا نقبل سوى وجهة النظر النقدية، فإننا نستطيع أن نستخلص ما هو صادق مما هو كاذب فى الموضوع ونقيض الموضوع ونتجاوز التناقضات التى يقع فيها العقل فى استخدامه الدوجماطيقى.

(د) والنقيضة الرابعة خاصة بوجود كائن ضرورى: يقول الموضوع "ينتمى إلى العالم شىء يوجد من حيث إنه كائن ضرورى بصورة مطلقة، إما بوصفه جزءًا منه أو علّة له". ويقول نقيض الموضوع "لا يوجد فى أى مكان أى كائن ضرورى من حيث إنه علّة العالم، لا فى العالم ولا خارجه"[1].

وتتم البرهنة على الموضوع، من حيث إن وجود كائن ضرورى هو الذى يهمنا، عن طريق واقعة مفترضة هى أن سلسلة الشروط تفترض مسبقًا سلسلة كاملة من شروط متجهة نحو اللا مشروط، الذى يوجد بالضرورة. ثم يبرهن كانط

---

(1) B., 480.

على أنه لا يمكن تصور هذا الموجود الضرورى على أنه يجاوز عالم الحس، ولا بد أن يتحد بالتالى مع السلسلة الكونية كلها، أو جزءًا منها.

وتتم البرهنة على نقيض الموضوع ببيان أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود ضرورى بصورة مطلقة، لا فى العالم ولا خارجه. لا يمكن أن يكون هناك عضو أول لسلسلة التغيرات، التى تكون ضرورية، وليس لها سبب؛ لأن كل الظواهر محددة فى الزمان. ولا يمكن أن تكون السلسلة الكونية كلها ضرورية إذا لم يكن عضو واحد ضروريًا. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك موجود ضرورى فى العالم، إما بوصفه يتحد مع العالم أو جزءًا منه. لكن لا يمكن أن يكون هناك موجود ضرورى يوجد خارج العالم، بوصفه علّته؛ لأنه إذا كان علّة للتغيرات الكونية، فإنه لا بد أن يفعل، وإذا فعل، فإنه يكون فى الزمان، وإذا كان فى الزمان، فإنه يكون داخل العالم، لا خارجه.

وثمة تداخل ملحوظ بصورة واضحة بين النقيضة الثالثة والرابعة؛ لأنه على الرغم من أن كانط يدخل مصطلحًا جديدًا فى النقيضة الرابعة وهو "الموجود الضرورى بصورة مطلقة"، فإنه يستخدم نفس الخط من الحجة للبرهنة على الموضوع الذى استخدمه من قبل فى النقيضة الثالثة للبرهنة على أنه لا بد أن تكون هناك علّة تلقائية خالصة لسلسلة الظواهر. لا بد أن يكون هناك بالتالى شيء يجب أن يقال لصالح وجهة النظر التى تقول إن كانط قدّم النقيضة الرابعة حتى يكمل العدد أربعة؛ إذ يُفترض أن كل نقيضة تناظر نوعًا من أنواع المقولات الأربع. صحيح أن مقولتى الضرورة والإمكان تنتميان إلى النوع الرابع من المقولات، وأعنى مقولة الجهة، بينما تنتمى العلّية إلى النوع الثالث؛ وهى مقولة العلاقة. بيد أن كانط يستخدم حجة علّية بدقة عندما يبرهن على موضوع النقيضة الرابعة.

إنها لواقعة تسترعى الانتباه، تمشيًا مع كانط فى ملاحظاته على نقيض موضوع النقيضة الرابعة، أن نفس الأسس التى تخدم فى البرهنة على الموضوع

تخدم فى البرهنة على نقيض الموضوع أيضًا. بيد أنه يستمر بعد ذلــك ليقــول إن العقل يقع فى تنافر مع نفسه أحيانًا بالنظر إلى نفس الموضوع من وجهــات نظــر مختلفة. وإذا مثّل الموضوع ونقيض الموضوع وجهتى نظر مختلفتين، فإنه يــنجم عن ذلك أن كليهما قد يكونان صادقين؛ أعنى أن نقيض الموضوع قد يكون صحيحًا من حيث إنه يمثّل المزاعم التى تقول إنه ليس هناك موجود ضرورى فى العــالم، سواء أكان متوحدًا معه أم جزءًا منه، ولا يمكن أن يتوافر دليل على وجــود هــذا الموجود خارج العالم. غير أن الموضوع قد يكون صحيحًا عندما يؤكــد أن هــذا الموجود يوجد، عندما يؤكد أنه يوجد خارج العالم، مع إننا لا نستطيع أن نفتــرض مطلقًا أننا نعرف أن الأمر هكذا.

ومن جهة النقائض كلها، فإنه يُفترض أن الموضوعات تمثّل وجهــة نظــر الميتافيزيقا العقلية الدوجماطيقية، بينما يُفترض أن نقيض الموضوعات يمثّل وجهة نظر التجريبيين. وينحاز كانط إلى وجهة نظر التجريبيين بالتأكيد لدرجة أنه ينظــر إلى نقد التجريبيين لمزاعم الميتافيزيقا أنها تزيد معرفتنا على أنه صــحيح تمامًــا. ومن المهم فى نفس الوقت أن نعى أنه يلتزم بالفلسفة التجريبية من حيث إنها كذلك. فالمذهب التجريبى هو نفسه، من وجهة نظره، مذهب دوجمــاطيقى يحــد الواقــع بالظواهر بصورة دوجماطيقية ويعالجها، من ثم، كما لو كانت أشياء فى ذاتها، على الرغم من أنه صحيح فى نقده الــسلبى للميتافيزيقــا النظريــة. وليــست مــزاعم الميتافيزيقا النظرية وحدها التى يجب كشفها وبيانها. وعندما نقبل النقد التجريبــى للحجج الميتافيزيقية، لا بــد أن نتجــاوز الحــدود الــضيقة للمــذهب التجريبــى الدوجماطيقى (يساوى المذهب المادى تمامًا) ونفسح المجال لواقع نومينالى. وفضلاً عن ذلك فإن الميتافيزيقا نفسها تؤيدها اهتمامات أخلاقية ودينية. وعلى الرغم مــن أن هذه الواقعة تؤدى بالميتافيزيقيين إلى تقديم براهين غير صحيحة بسهولة، فإنــه يجب علينا أن نسلّم بأن الميتافيزيقا تمثل مستويات من الحياة الإنــسانية لا يقــدمها المذهب التجريبى المحض إن جــاز هذا التعبيــر. ومع ذلك نــستطيع أن نتجنــب

فى الفلسفة النقدية، كما يؤكد كـــانط، مغالطـــات الميتافيزيقـــا والمـــذهب المـــادى الدوجماطيقى، وآلية المذهب التجريبى المحض. إننا نتجاوز النقائض بـــأن نجعـــل المعرفة محددة بمجالها الملائم، بينما نفسح فى الوقت ذاته مجالاً لإيمان عملى يقوم على تجربة أخلاقية. فلا يمكن أن نسلّم بالحرية الإنسانية مـــثلاً داخـــل مجـــال الظواهر، بيد أنها قد تكون واقعًا، وتتحول إلى أن تكون مُسلَّمة ضرورية للـــوعى الأخلاقى فيما بعد.

٥ – يسمى كانط فكرة العقل الخالص الثالثة الترنسندنتالية المثـــل الأعلـــى الترنسندنتالى. وهى فى الأصل، إن جاز هذا التعبير، فكـــرة المجمـــوع الكلى لجميع المحمولات الجزئية (الصفات) الممكنة، بمـــا فـــى ذلـــك المعطيات القَبْلية لجميع الإمكانات الممكنة؛ أعنى أن العقل، الذى يـــسير نحو سلسلة الاستدلالات الشرطية المنفصلة، يجد الشرط اللا مـــشروط لكل المحمولات الجزئية، يستبعد كل منهـــا محمـــولات متناقـــضة أو متعارضة، فى فكرة مجمل كل المحمولات. وهذه هـــى فكـــرة مجمـــل المجموع الكلى لكل الكمالات الممكنة. لكن من حيث إننا نتصور هـــذا المجموع الكلى بأنه شرط اللامشروط لكل الكمـــالات الجزئيـــة، فإننـــا نتصوره بأنه الصورة الأصل لكل الكمالات الجزئية، نتصوره بأنه ذلك الذى تُستمد منه هذه الكمالات، وتقترب منه، ولا نتصوره بوصفه مجرد مفهوم مجرد يندرج تحته كل الكمالات الجزئية التجريبية إن جاز هـــذا التعبير. ومن ثم فإننا نتصوره بأنه موجود واقعى، يُتصور بأنه الواقـــع الأسمى بالفعل. كما أن فكرة الموجود الأكثر كمالاً هى فكرة الموجـــود الأكثر واقعية. ولا يمكن أن نتصور هذا الموجود بأنه إدراج، أو وضع كمالات تجريبية محدودة وخاصة تحته إن جاز هذا التعبير. إننا لا بـــد أن نتصوره بأنه وحدة الكمالات اللا محدودة والخالصة فـــى موجـــود واحد بسيط. وفضلاً عن ذلك فإننا نتصور شرط الـــلا مـــشروط لكـــل

الكمالات المحدودة الممكنة والواقع بأنه يوجد بالضرورة. وهكذا نصل إلى فكرة الله من حيث إنه موجود فردى، يوجد بالضرورة، أزلى، بسيط، أسمى، وكامل كل الكمال، والذى لا يكون مجمل صنوف من الواقع المتناهية، وإنما شرطها اللا مشروط وعلّتها النهائية. وتكوّن هذه الفكرة مادة اللاهوت الطبيعى، أو الفلسفى(١).

إن تصور كانط لإجراء العقل الخالص جلى واضح. فالعقل يبحث عن الوحدة اللا مشروطة لكل المحمولات الممكنة. ولا يستطيع أن يجد ذلك فى مجمل الكمالات التجريبية، بالمعنى الحرفى، وإنما يجب عليه أن يتجاوز اللا مشروط. وهو بذلك يمثّل الهدف اللا محدود لبحثه كأنه الموجود الأكثر كمالاً. ويتمثل هذا، بالتالى، بأنه الموجود الأكثر واقعية، أو الموجود الفردى. ويتشخص فى النهاية بوصفه الله فى مذهب التأليه Theism. لكن العقل يتجاوز بإجراء التمثل هذا كل تجربة ممكنة. وليس لدينا الحق أن نؤكد أن هناك موجودًا هو الموجود الأكثر كمالاً والموجود الأكثر واقعية؛ أعنى أنه ليس من حقنا أن نؤكد أن هناك موضوعًا يناظر تمثل مجموع كلى لكل الكمالات الممكنة. وحتى على الرغم من أن العقل يستمر ليقول إننا لا نستطيع أن نمتلك سوى معرفة مماثلة (أو رمزية) بالموجود الأسمى، فإن الواقعة المحض لتمثل فكرة مجموع الكمال تعنى أننا نمد المقولات وراء مجال تطبيقها الملائم.

يتضح أنه ليس هناك برهان ممكن على وجود الله بناء على مقدمات كانط. بيد أن كانط يريد أن يجعل عدم الإمكان هذا جليًا ببيان أن كل خط من البرهان يحتوى على مغالطة. إن المهمة ليست عظيمة كما قد نفترض؛ لأنه لا توجد سوى ثلاث طرق للبرهنة على وجود الله فى الميتافيزيقا النظرية، كما يرى كانط. إن العقل يستطيع أن يبدأ بما قد نسميه بكيف يكون العالم المحسوس، أعنى بطابعه من

---

(١) تفترض فلسفة فولف هذا المنظور الكانطى. وقد اقترب بومجارتن، مثلاً، من فكرة الله عن طريق فكرة الموجود الأكثر كمالاً، التى تتوحد بالتالى مع الموجود الأكثر واقعية (المؤلف).

حيث إنه يجسد الغائية من الناحية الظاهرية، وننتقل إلى الله من حيث إنه علّة هـذه الغائية. ثم لدينا الدليل "الفيزيقى اللاهوتى". أو أن العقل يستطيع أن يبدأ من الوجود التجريبى وينتقل إلى الله من حيث إنه العلّة القصوى لهذا الوجود. ثم يكـون لـدينا الدليل "الكسمولوجى". أو أن العقل قد ينتقل من فكرة الله إلى الوجود الإلهـى. ثـم يكون لدينا الدليل "الأنطولوجى".

وعندما يعالج كانط هذه الخطوط الثلاثة من البرهان، فإنه يبدأ بالخط الثالث؛ لأن حركة العقل نحو الله فى الميتافيزيقا يوجهها مثال العقل الخالص الترنسندنتالى باستمرار، الذى هو هدف نضاله. ومن ثم فإنه ليس من المناسب سـوى أن نبـدأ بالدليل القَبْلى من فكرة الله إلى الوجود الإلهى. وفضلاً عن ذلك فإنه اقتناع كـانط أنه لكى نصل إلى الله بالخطين الآخرين من الدليل، فإن العقل يضطر فى النهايـة إلى استخدام الدليل الأنطولوجى. ومن ثم فإن الـدليل الأنطولـوجى هـو الـدليل الأساسى، والدليل الوحيد الذى يجب أن نعالجه أولاً.

(هـ) يمكن صياغة الصورة العامة للدليل الأنطولوجى التى يضعها كانط فى اعتباره على النحو التالى[1]: الوجود متضمن فى مفهوم موجود أكثـر كمالاً؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، فإن المفهوم لن يكون مفهوم موجود أكثـر كمالاً. وبالتالى إذا كان هذا الموجود ممكناً، فإنه يوجـد بالـضرورة؛ لأن الوجود متضمن فى التكملة الكاملة لإمكانه. بيد أن مفهوم الموجود الأكثر كمالاً هو موجود ممكن. ومن ثم فـإن هـذا الموجـود يوجـد بالضرورة.

أو يمكن التعبير عن الدليل بهذه الطريقة. فكرة الموجود الأكثر واقعية هـى فكرة موجود ضرورى بصورة مطلقة. وإذا كان هذا الموجود ممكناً، فإنه يوجـد؛

---

(١) بالنسبة للدليل الأنطولوجى الذى قدمه القديس أنسلم، انظر المجلد الثانى من "تاريخ الفلسفة" ص ١٦١ - ١٦٤. وبالنسبة للتعديلات التى أدخلها ديكارت وليبنتس، انظر المجلد الرابع ص ١١٠ - ١١٥، وص ٣٢٠ - ٣٢٣ (المؤلف).

لأن فكرة موجود ممكن فقط (وليس موجودا بالفعل) وضروري هي فكرة متناقضة. غير أن فكرة موجود ضروري بصورة مطلقة هي فكرة موجود ممكن. وبالتالي فإن الموجود الأكثر واقعية، أعني الله، موجود.

يعترض كانط ويرى أنه من اللغو أن نتحدث عن فكرة موجود ممكن فقط وضروري على أنها فكرة متناقضة. فلكي أتصور موجودًا هكذا من حيث إنه ممكن، لا بد أن استبعد وجوده. ولكن لن يتبقى شيء بالتالي يمكن أن يؤدي إلى التناقض. "فإذا استبعدت وجوده، فإنك تستبعد الشيء بكل محمولاته. فكيف يمكن أن يكون هناك بالتالي مجال لأي تناقض؟ ». وإذا قال شخص ما إن الله ليس موجودًا، فإنه لا يبطل الوجود، ويترك المحمولات مثل القدرة على كل شيء: إنه يبطل كل المحمولات، والموضوع معها. ومن ثم فإن الحكم بأن الله لا يوجد، ليس تناقضًا ذاتيًا، حتى إذا كان كاذبًا.

وقد يقال إن حالة الموجود الأكثر واقعية فريدة. إنني أستطيع أن أنكر وجود أي موجود آخر دون أن أقع في تناقض ذاتي؛ لأن الوجود لا ينتمي إلى مفهوم أو فكرة أي موجود آخر. بيد أنه لا ينتمي إلى مفهوم الموجود الأكثر واقعية. ومن ثم لا أستطيع أن أسلِّم بإمكان الموجود الأكثر واقعية بدون تناقض ذاتي، وأنكر وجوده في الوقت نفسه.

ورد كانط يسير على هذين الخطين. أولهما أن عجزنا عن أن نرى أي تناقض منطقي في فكرة الله لا يكوّن برهانًا على أن الموجود الأكثر واقعية ممكن على نحو لا يقبل الجدل. وثانيهما أن أي دليل من فكرة الموجود الأكثر واقعية على وجوده هو دليل لا قيمة له؛ لأنه يرتد إلى مجرد تحصيل حاصل. فإذا أدخلت الوجود إلى فكرة موجود، فإنني أستطيع أن أستنتج بالتالي أنه يوجد بالتأكيد. غير أن كل ما أقوله هو أن كائنًا موجودًا يوجد. وهذا صحيح بيد أنه تحصيل حاصل. إنني أستطيع أن أستنتج نتيجة هي أن الموجود لا يوجد إلا من مفهومه أو فكرته؛ لأنني وضعت الوجود في الفكرة من قبل، وهكذا فإنني أقوم بالمصادرة على المطلوب. إن القول إنني أبرهن من الإمكان على الوجود هو خداع ذاتي إذا كان الإمكان يتضمن الحقيقة الفعلية.

ومن ثم فكانط زعم أن كل قضية وجودية هى قضية تركيبية، وليست قضية تحليلية. وهكذا فإنه يمكن إنكار أى قضية وجودية دون الوقوع فى تناقض. وقد يرد أنصار الدليل الأنطولوجى بأن كانط لم يفهم لُب الدليل. ففى جميع الحالات تكون القضايا الوجودية تركيبية، لكن حالة الموجود الأكثر كمالاً هى حالة فريدة؛ لأنه فى هذه الحالة، وفيها فقط، يكون الوجود متضمنا فى فكرة الموضوع. ولذلك فإنه يمكن أن يخرج منها، إن جاز هذا التعبير، بالتحليل. وقد يقول كانط إن هذا لا يكون ممكناً إلا لأننا وضعناه فيها من قبل، ومن ثم فإننا نصادر على المطلوب، بيد أن المسألة هى أن الوجود محمول ينتمى إلى هذا الموضوع بالضرورة.

ومع ذلك فإن الوجود عند كانط ليس محمولا على الإطلاق؛ لأنه لو كان كذلك، فإنه سينجم عن ذلك أنه عندما أؤكد وجود أى شيء، فإننى أضيفه إلى فكرة هذا الشيء. وفى هذه الحالة لا أؤكد بدقة نفس الشيء المتمثل فى فكرتى. حقيقة الأمر هى أنه عندما أقول إن شيئًا يوجد فإننى أؤكد، ببساطة، أو أفترض الموضوع بكل محمولاته. ومن ثم إذا أنكرت وجود الله، فإننى لا أنكر محمولاً من محمولات الموضوع؛ إننى ببساطة أبيد الموضوع كله فى الفكر، بكل محمولاته، ولا ينشأ أى تناقض منطقى.

ويمكننا أن نستنتج بالتالى أنه "بهذا الدليل الأنطولوجى، أو الديكارتى الشهير جدًا، الذى يزعم البرهنة على موجود أسمى من مفاهيم لا نفعل إذن سوى أن نضيع كل جهدنا وعملنا. وليس بوسع أى إنسان أن يصبح أكثر غنى فى المعرفة عن طريق أفكار محض، مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى بإضافة بعض الأصفار إلى دفتر حسابه، ليزيد ثروته"(١).

(و) وتعتمد صياغة كانط للدليل الكونى على وجود الله على ليبنتس. "إذا وجد شيء، فإن موجودًا ضروريًا بصورة مطلقة لا بد أن يوجد أيضًا،

---

(1) B., 630.

وأنا على الأقل موجود، إذن يوجد موجود ضرورى بصورة مطلقة. تتضمن المقدمة الصغرى تجربة، والمقدمة الكبرى تستدل من تجربة بوجه عام على وجود موجود ضرورى"(١).

واضح ما هو خط كانط فى نقد الدليل بصورة كافية كما سنقدمه؛ ففى رأيه تقوم المقدمة الكبرى على استخدام «مفارق»، ومن ثم على سوء استخدام، لمبدأ العلّية. إن لكل شىء ممكن (حادث) علّة. وهذا المبدأ صحيح داخل مجال التجربة الحسية، وليس له دلالة أو معنى إلا داخل هذا المجال. ولا يمكن أن نستخدمه لكى يجاوز العالم كما هو معطى فى التجربة الحسية. وفضلاً عن ذلك يتضمن الدليل الكونى، كما يرى كانط، إكمال سلسلة الظواهر فى وحدة موجود ضرورى لا مشروطة. وعلى الرغم من أن العقل لديه دافع طبيعى لأن يقوم بذلك، فإن الاستسلام للدافع لا يمكن أن يزيد معرفتنا.

والدخول أبعد من ذلك فى هذا الخط من النقد ليس ضروريًا؛ لأنه ينتج مباشرة، من وجهة نظر كانط، عن حدود المعرفة الإنسانية. بيد أن هناك نقطة فى معالجته للدليل الكونى لا بد أن نلتفت إليها، وهى زعم كانط أنه لكى ننتقل من فكرة موجود ضرورى إلى تأكيد وجود الله يجب علينا أن نلجأ إلى الدليل الأنطولوجى، على الأقل بصورة خفية.

إن مفهوم موجود ضرورى ليس محددًا. وحتى إذا افترضنا أن التأمل فى التجربة يؤدى بنا إلى موجود ضرورى، فإننا لا نستطيع أن نكتشف خصائصه عن طريق التجربة. ومن ثم فإننا نضطر إلى البحث عن مفهوم يكفى لفكرة موجود ضرورى، ويعتقد العقل أنه يجد ما هو مطلوب فى مفهوم الموجود الأكثر واقعية، والموجود الأكثر واقعية هو موجود ضرورى. وهنا نقول إن مفهوم موجود حقيقى أسمى أو كامل يحتوى على ضرورة الوجود المطلقة، وهذا هو بدقة الدليل الأنطولوجى.

---

(1) B., 632-3.

ويبدو أن فلاسفة كثيرين ممتازين ومـؤرخين كثيـرين ممتـازين للفلـسفة افترضوا من غير مزيد من الضجة أن محاولة كانط لبيان أن الدليل الكونى يرتـد بالضرورة إلى الدليل الأنطولوجي ناجحة. أما بالنسبة لى فيبدو أنها محاولة غيـر مقنعة. أو أنها، بالأحرى، ليست مقنعة إلا بناء على افتراض واحد هو أن الـدليل الذى يقوم على التجربة لا يؤدى بنا إلى تأكيد وجود موجود ضرورى، وإنما إلـى فكرة الموجود الضرورى الغامضة؛ لأننا فى هذه الحالة لا بد أن نبحث عن مفهوم محدد يتضمن الوجود فى مضمونه، كما يرى كانط، حتى إنه يمكن استنباط الوجود من فكرة موجود ضرورى المحددة. ومن ثم فإننا نرتد إلى الـدليل الأنطولـوجى. ومع ذلك إذا أدى بنا الدليل الذى يقوم على التجربة إلـى تأكيـد وجـود موجـود ضرورى، فإن المحاولة لتحديد صفات هذا الموجود القَبْلية الـضرورية لا تـرتبط بالدليل الأنطولوجى، الذى يهتم أساسًا باستنباط الوجود من فكرة موجود من حيـث إنه ممكن، ولا يهتم باستنباط صفات من فكرة موجود تأكد وجوده من قبـل بنـاء على أسس أخرى غير الإمكان. وقد يقال إنه بدقة افتراض كانط أن الـدليل الـذى يقوم على التجربة لا يؤدى بنا إلا إلى الفكرة الغامضة عن موجود ضرورى. بيـد أن ذلك سبب لا يكفى لأن نقول إن الدليل الكونى يرتد بالـضرورة إلـى الـدليل الأنطولوجى. والسؤال عما إذا كان الدليل يقوم على التجربـة صـحيحًا أو غيـر صحيح لا يتصل بالمسألة الدقيقة التى نناقشها هنا؛ لأنه إذا اقتنع شخص ما، حتـى بصورة ليس لها ما يبررها، أنه برهن من قبل على وجود موجود ضرورى بنـاء على أسس غير الإمكان القَبْلى لهذا الموجود، فإن محاولته التالية لتحديد صفات هذا الموجود ليست هى نفس الإجراء الذى قبله فى الدليل الأنطولوجى.

(ز) يفتتح كانط مناقشته للدليل الفيزيائى – اللاهوتى بإعادة وجهـات نظـر عامة تستبعد منذ البداية أى برهان بَعْدى على وجود الله. فعلـى سـبيل المثال "إن كل القوانين التى تخص الانتقال من المعلولات إلـى العلـل، وكل امتداد تأليفى لمعرفتنا، لا ترتبط إلا بالتجربة الممكنـة، وتـرتبط

بالتالى بموضوعات العالم المحسوس، وليس لها معنى ودلالة إلا فى علاقتها بموضوعات العالم الحسى"[١]. ولما كان الأمر هكذا، فإنه لا دليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة على علّة متعالية يمكن أن يكون صحيحًا.

والخطوات الأساسية فى الدليل الفيزيائى - اللاهوتى هى كالآتى: أولاً، نلاحظ فى العالم علامات واضحة على تنظيم منفذ وفقًا لمقصد معين، أعنى ملاءمة الوسائل للغايات. ثانيًا، ملاءمة الوسائل للغايات أمر عرضى، بمعنى أنه لا ينتمى إلى طبيعة الأشياء. ثالثًا، لا بد أن توجد بالتالى علّة واحدة لهذه الملاءمة على الأقل، ولا بد أن تكون هذه العلّة أو هذه العلل عاقلة وحرة. رابعًا، تبرر العلاقات المتبادلة الموجودة بين أجزاء العالم المختلفة، العلاقات التى تولد نسقًا منسجمًا يشبه العمل الفنى، استدلالنا على أنه لا بد أن توجد هذه العلّة الواحدة، والواحدة فقط.

ومن ثم يفسر كانط البرهان على وجود الله من الغائية بأنه يقوم على تماثل من ملاءمة بشرية بناءة لوسائل الغايات. وقُدّم هذا الدليل بالفعل بهذه الطريقة فى القرن الثامن عشر[٢]. لكن بغض النظر تمامًا عن أى اعتراضات يمكن أن تثار فى هذا المضمار، فإن كانط يرى أن "الدليل يستطيع أن يبرهن فى الغالب على وجود مهندس للعالم، تحدّ فاعليته قدرة المادة التى يعمل عليها، ولا يبرهن على وجود خالق للعالم..."[٣]. وهذا الزعم صحيح بصورة واضحة؛ إذ إن فكرة التخطيط تؤدى، بذاتها، إلى فكرة مُخطِط، لا إلى نتيجة هى أن هذا المخطِط هو أيضًا خالق الأشياء المحسوسة المتناهية. ومن ثم يرى كانط أنه لكى نبرهن على وجود الله بالمعنى الملائم، فإن البرهان الفيزيائى - اللاهوتى لا بد أن يطلب العون

---

(1) B., 649-50.

(٢) لم يرد على خاطر كانط كتاب بالى Paley "فحص أدلة المسيحية" بالتأكيد؛ لأن هذا العمل لم يُنشر حتى عام ١٨٠٢ (المؤلف).

(3) B., 655.

والمساعدة من الدليل الكونى. وهذا الدليل يرتد، كما يرى كانط، إلى الدليل الأنطولوجى. وبالتالى فإنه حتى الدليل الفيزيائى – اللاهوتى يعتمد، بصورة غير مباشرة، على الدليل القَبْلى، أو الأنطولوجى. وبمعنى آخر، لا يمكن البرهنة على وجود الله، بغض النظر عن أى اعتبارات أخرى، بدون استخدام الدليل الأنطولوجى، وهذه مغالطة. ومن ثم فإن كل البراهين تحتوى على مغالطة بوجه عام، كما أن لكل دليل منها مغالطاته الخاصة.

إن اللاهوت الطبيعى، أو "اللاهوت الترنسندنتالى"، كما يسميه كانط أحياناً، ليس له قيمة عندما ننظر إليه من وجهة نظر واحدة، أعنى من حيث إنه محاولة للبرهنة على وجود الله بأفكار ترنسندنتالية، أو بمبادئ نظرية لا تنطبق خارج مجال التجربة. بيد أن القول ببساطة إن كانط يرفض اللاهوت الطبيعى هو ميل لإعطاء انطباع مضلل لموقفه. وهذا قول صحيح بالفعل؛ لأنه يصف اللاهوت الطبيعى بأنه يستدل على "صفات خالق العالم ووجوده من بناء العالم، والنظام، والوحدة اللذين نشاهدهما فيه"[1]. ومحاولة القيام بذلك هى "أمر ليس له جدوى على الإطلاق"[2]. كما أن القول السلبى الخالص إن كانط رفض اللاهوت الطبيعى قد يعطى انطباعًا مضللاً هو أنه رفض اللاهوت الفلسفى تمامًا. لقد سلّم كانط، فى واقع الأمر، بما يسميه أحيانًا "اللاهوت الأخلاقى"[3]. وسنبين لاحقًا أن قوانين الأخلاق لا تفترض وجود موجود أسمى فحسب، وإنما تسلّم به بالفعل (من وجهة النظر العملية فقط) لأن هذه القوانين هى نفسها ضرورية بصورة مطلقة من منظور آخر"[4]. وعندما نصل إلى الإيمان العملى (الأخلاق) بالله، فإننا نستطيع أن

(1) B., 660.
(2) B., 664.
(٣) لا يشير المصطلح بالتأكيد إلى اللاهوت الأخلاقى بمعنى دراسة التطبيق العملى للمبادئ الأخلاقية المسيحية. وإنما يشير إلى لاهوت فلسفى يقوم على مسلّمات القانون الأخلاقى (المؤلف).
(4) B., 662.

نستخدم تصورات (مفاهيم) العقل للتفكير فى موضوع إيماننا بطريقة متسقة. إننا نظل فى مجال الإيمان الأخلاقى بالفعل ودائمًا، لكننا إذا تذكرنا هذه الواقعة سيكون لدينا الحق فى أن نستخدم مفاهيم العقل لتشييد لاهوت عقلى.

تبين الملاحظات الأخيرة أن كانط رفض اللاهوت الطبيعى على نحو مختلف؛ أعنى أنها تساعد فى تحديد معناه. إن لنقد اللاهوت الطبيعى وظيفتين. فهو يبيّن المغالطات فى الأدلة النظرية على وجود الله، ويبيّن أنه لا يمكن البرهنة على وجود الله. كما أن الطبيعة المحض للنقد تبين فى الوقت نفسه أنه لا يمكن البرهنة على عدم وجود الله على الإطلاق. إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله عن طريق العقل، ولا نستطيع أن ندحض وجوده. ومن ثم فإن نقد اللاهوت الطبيعى يترك المجال مفتوحًا للإيمان العملى، أو الأخلاقى. وعندما نفترض الإيمان فإن العقل يستطيع أن يصحح تصورنا عن الله وينقيه. وعلى الرغم من أن العقل لا يستطيع فى استخدامه النظرى أن يبرهن على وجود الله "فإنه ذو ميزة كبيرة وهى أنه يصحح معرفتنا بالموجود الأسمى، بافتراض أن هذه المعرفة يمكن أن تُستمد من مصدر آخر، فى أنه يجعلها متسقة مع نفسها ومع كل المفاهيم الأخرى عن الموضوعات العاقلة، وفى أن ينقيها من كل ما يتعارض مع مفهوم الموجود الأسمى، ومن كل اختلاط بتحديدات تجريبية"[1].

وفضلاً عن ذلك فإن البراهين المزعومة على وجود الله، يمكن أن تكون ذات استخدام إيجابى حتى على الرغم من أنها تحتوى على مغالطة. ومن ثم فإن البرهان الفيزيائى – اللاهوتى، الذى يكن له كانط احترامًا حقيقيًا باستمرار، يمكن أن يعدّ العقل للمعرفة اللاهوتية (العملية)، ويعطى لها اتجاهًا صحيحًا وطبيعيًا[2]، حتى على الرغم من أنها لا تستطيع أن تقدم أساسًا أكيدًا للاهوت طبيعى.

(1) B., 665.
(2) Ibid.

٦ – لقد لاحظنا من قبل أنه ليس لأفكار العقل الخالص الترنسندنتالية استخدام "مُكوِّن"؛ أعنى أنها لا تقدم لنا معرفة بموضوعات مناظرة. إن مقولات الفهم التى لها رسوم تخطيطية (إسكيما)، والتى تنطبق على العيان الحسى، "تكوّن" موضوعات وتمكننا بالتالى من معرفتها، لكن أفكار العقل الخالص الترنسندنتالية لا يمكن أن تنطبق على معطيات العيان الحسى. وليست هناك موضوعات مناظرة يقدمها عيان عقلى خالص؛ لأننا لا نتمتع بقوة العيان العقلى هذه. ولذلك فإنه ليس هناك استخدام مُكوِّن للأفكار الترنسندنتالية، ولا تزيد معرفتنا. وإذا استخدمناها لتجاوز مجال التجربة، ولتأكيد وجود حقائق فعلية لا تُعطى فى التجربة، فإننا نقع لا محالة فى تلك المغالطات التى يهدف "الديالكتيك الترنسندنتالى" إلى بيانها.

والعقل فى الوقت ذاته لديه، كما يخبرنا كانط، ميل طبيعى لأن يتخطى حدود التجربة، بل ويتحدث عن الأفكار الترنسندنتالية من حيث إنها مصادر "وهم لا يُقاوم"[١]. وهو لا يعنى بالتأكيد أنه من المستحيل تصحيح هذه الأوهام. لكن الدافع الذى يولدها هو دافع طبيعى، ويتبع التصحيح الخضوع لها. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية، فإن الميتافيزيقا النظرية تسبق الديالكتيك. وعلى الرغم من أن الديالكتيك يمكّننا من حيث المبدأ من أن نتجنب أوهامًا ميتافيزيقية، فإنه لا يستطيع أن يحطم دافع توليدها والخضوع لها. وسبب ذلك هو أن "الأفكار الترنسندنتالية طبيعية (للعقل) مثلما تكون المقولات طبيعية للفهم"[٢].

وبالتالى إذا كانت الأفكار الترنسندنتالية طبيعية للعقل، فإن ذلك يفترض أن لها استخدامًا ملائمًا. "ومن ثم فإن للأفكار الترنسندنتالية، على الأرجح، استخدامها الملائم، وبالتالى استخدامها المحايث"[٣]؛ أعنى أن لها استخدامها بالنسبة للتجربة، على الرغم من أن هذا الاستخدام لا يكمن فى مساعدتنا أن نعرف موضوعات

(1) B., 670; cf. A., 297-8.
(2) B., 670.
(3) B., 671.

تناظر الأفكار؛ لأنه ليس هناك موضوعات كهذه محايثة فى التجربة. وإذا أعطينا الأفكار استخداما ترنسندنتاليا، فإننا نقع لا محالة فى وهم ومغالطة كما رأينا. فما هو إذن الاستخدام الملائم للأفكار؟ إنه ما يسميه كانط الاستخدام "المنظِم".

إن المهمة الخاصة للعقل هى تقديم تنظيم نسقى لمعارفنا. ومن ثم نستطيع أن نقول إن "الفهم هو موضوع للعقل، مثلما تكون الحساسية موضوعًا للفهم. وإيجاد وحدة نسقية فى كل عمليات الفهم الممكنة التجريبية هو مهمة العقل، مثلما يوحد الفهم متعدد الظواهر عن طريق مفاهيم ويضعها تحت قوانين تجريبية"(١). وفى عملية التنظيم النسقى هذه تعمل الفكرة بوصفها مبدأ مُنظمِا للوحدة.

ففى علم النفس، مثلاً، تؤدى بنا فكرة الأنا من حيث إنها ذات بسيطة، دائمة إلى توحيد أعظم للظواهر النفسية، مثل الرغبات، والانفعالات، وأفعال الخيال، وهلم جرا، ويحاول علم النفس التجريبى أن يضعها كلها تحت قوانين، ويكوّن خطة مُوحِدة. ويساعده فى هذه المهمة فكرة الأنا الترنسندنتالية بصورة كبيرة من حيث إنها ذات بسيطة، دائمة. وهذه الأنا الترنسندنتالية ليست معطاة بالفعل فى التجربة. وإذا ضللنا وجود الفكرة فى تأكيد وجود ذات مناظرة بصورة دوجماطيقية، فإننا نجاوز ما هو مشروع. بيد أن هذا لا يغير الواقعة التى تقول إن الفكرة ذات قيمة كبيرة بوصفها نوعًا من المبادئ المشجعة.

وبالنسبة لفكرة العالم الكونية، فإنها ستكون عائقًا للعلم إذا أخذناها على أنها تتضمن التأكيد أن العالم كل مغلق، إن جاز هذا التعبير، أو سلسلة كاملة، لكن عندما نأخذها بدون هذا التأكيد، فإن فكرة العالم بوصفها سلسلة لا محدودة من أحداث تحث العقل على أن يمضى قدمًا فى السلسلة العلّية. ويرى كانط أنه لا يقصد أن يقول إنه محظور علينا فى تعقبنا لسلسلة علّية معينة أن نجد أى شرط أول نسبيًا؛ فليس محظورًا علينا مثلاً أن نجد الأعضاء الأولى لجنس عضوى معين

---

(1) B., 692; cf. A., 302.

إذا كان الدليل التجريبى يجيز ذلك. إن الفكرة الكونية لا تخبرنا بما نجده أو بما لا نجده بالبحث العلمى. إنها دافع، مبدأ مشجع، يجعلنا غير قانعين بإدراكات راهنة، وتحثنا على توحيد علمى أبعد لظواهر طبيعية وفقًا لقوانين علّية.

وأخيرًا تقودنا فكرة الله الترنسندنتالية من حيث إنه عقل أسمى وعلّة الكون إلى التفكير فى الطبيعة بوصفها وحدة غائية مُنظِمة. ويساعد هذا الفرض العقل فى بحثه للطبيعة. ولا يعنى كانط، بالطبع، أن بحث العين مثلاً يصل بنا إلى القول بأن الله أعطى العيون لمخلوقات معينة لغرض معين. إن تأكيد ذلك على أية حال يتضمن تأكيد شيء لا نعرفه ولا يمكن أن نعرفه. غير أننا لو تصورنا الطبيعة كما لو كانت عمل خالق عاقل، فإننا نُحث، فى رأى كانط، على أن نواصل البحث العلمى بإدراجه تحت قوانين علّية. وربما نفسر قصد كانط بهذه الطريقة. تتضمن فكرة الطبيعة من حيث إنها عمل خالق عاقل فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق عاقل. وهذا الفرض هو مهماز البحث العلمى. وبهذه الطريقة يمكن أن يكون لفكرة الموجود الأسمى الترنسندنتالية استخدام مُنظِم ومحايث.

وبالتالى فإن الأفكار الترنسندنتالية تكوّن الأساس لفلسفة "كأن"، إذا استعرنا عنوان عمل "فاينجر" الشهير[1]. إنه من المفيد عمليًا فى علم النفس أن نفعل كما لو كانت الظواهر النفسية ترتبط بذات دائمة. ومن المفيد علميًا بوجه عام أن نفعل كما لو كان العالم كلاً يمتد فى سلسلة علّية بلا حدود، وكما لو كانت الطبيعة عمل خالق عاقل. ولا تبيّن هذه الفائدة أن الأفكار صحيحة بمعنى أن هناك موضوعات تناظرها. ولا يقول كانط إن صدق القول بأن هناك إلهًا يكمن فى استخدام "محايث" لفكرة الله. إنه لا يقدم تفسيرًا براجماتيًا للصدق. ومن اليسير فى الوقت نفسه أن نرى كيف استطاع البراجماتيون أن ينظروا إلى كانط على أنه رائد لفلسفتهم.

---

(١) فاينجر، هانز (١٨٥٢ – ١٩٣٣) فيلسوف ألمانى، أكد الوجهة البيولوجية للوظائف العقلية، اشتهر بكتابه "فلسفة كأن" (١٩١١) (المترجم).

٧ – يجب أن نتذكر أن تساؤلى كانط عن الميتافيزيقا همـا: كيـف تكـون الميتافيزيقا ممكنة كميل طبيعى؟ وهل الميتافيزيقا ممكنة كعلم؟ وقد قدمنا الإجابة على هذين السؤالين من قبل فى واقع الأمر. بيد أنه يجـدر أن نربط الإجابة بالقسم السابق الخاص بالاستخدام المنظم لأفكـار العقـل الخالص الترنسندنتالية.

الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى (أعنى الميل الطبيعـى للميتافيزيقـا) ممكنة بسبب الطبيعة المحض للعقل الإنسانى. فالعقل الإنسانى يحاول، كما رأينـا، بطبيعته المحض أن يوّحد معارف الفهم التجريبية. ويؤدى هذا الدافع الطبيعى إلـى التوحيد النسقى إلى أفكار عن وحدة لا مشروطة فى صور مختلفـة. والاسـتخدام الوحيد لهذه الأفكار هو استخدام مُنظِم؛ بالمعنى الذى وضحناه من قبل، وهو بالتالى استخدام "محايث". وفى الوقت نفسه ثمة ميل طبيعى إلـى جعـل هـذه الأفكـار متموضعة. ويحاول العقل من ثم أن يبرر هذا التموضع فـى فـروع الميتافيزيقـا المتنوعة. وعندما يفعل ذلك فإنه يتخطى حدود المعرفة الإنـسانية. غيـر أن هـذا التخطى لا يغير الواقعة التى تقول إن الأفكار طبيعية للعقل؛ إذ إننا لا نستخلـصها من التجربة، وهى ليست فطرية، بالمعنى الملائم لكلمة فطرى. ولكنها تنـشأ مـن طبيعة العقل المحض. ومن ثم ليس هناك غبار على الأفكار إذا نظرنا إليها هكـذا ببساطة. وفضلاً عن ذلك فإنها تجعل تطور مسلّمات التجربة الأخلاقية الضرورية ممكنة. فالمثال الترنسندنتالى (أعنى فكرة الله) يجعل "اللاهوت الأخلاقـى ممكنًـا"؛ وأعنى اللاهوت العقلى الذى يقوم على الوعى الأخلاقى. ومن ثم لا يمكن اسـتبعاد الميل الطبيعى إلى الميتافيزيقا بوصفها شيئًا غير ملائم فى ذاته.

ومع ذلك فإن الميتافيزيقا بوصفها علمًا مستحيلة؛ أعنـى أنـه يُفتـرض أن الميتافيزيقا النظرية علم خـاص بموضـوعات تنـاظر أفكـار العقـل الخـالص الترنسندنتالية، غير أنه لا وجود لمثل هذه الموضوعات. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك علم لها. إن وظيفة الأفكار ليست "مُكونِة". وبالتأكيـد، إذا كنـا نعنـى بـ

"الموضوعات"، ببساطة، حقائق واقعية، بما في ذلك حقائق غير معروفة ولا يمكن معرفتها بالفعل، فإنه لا يكون لدينا الحق لأن نقول إنه لا توجد "موضوعات" تناظر فكرتى الأنا الدائمة والبسيطة، والله(١). غير أنه يجب استخدام كلمة "موضوع" كمصطلح متضايف لمعرفتنا. إن تلك الأشياء التى تكون موضوعات ممكنة هى التى يمكن أن تُعطى لنا فى التجربة. لكن الحقائق، إن كانت هناك أى حقائق، التى تناظر أفكارًا لا يمكن أن تُعطى فى التجربة فى غياب أى ملكة من ملكات العيان العقلى. ومن الصواب تمامًا بالتالى أن نقول إنه ليست هناك موضوعات تناظر الأفكار. وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون هناك أى علم عنها بصورة واضحة.

وبالتالى على الرغم من عدم وجود موضوعات تناظر الأفكار الترنسندنتالية إذا تحدثنا بدقة، فإننا نستطيع أن نفكر فى حقائق تشير إليها فكرتا النفس والله. وحتى إذا لم نسقط الأفكار، إن جاز هذا التعبير، على حقائق مناظرة، فإنه يكون لها مضمون. ومن ثم فإن الميتافيزيقا ليست بدون معنى. إننا لا نستطيع أن نعرف عن طريق العقل النظرى أن هناك نفسًا دائمة وبسيطة، أو أن هناك إلهًا، بيد أن فكرتى النفس والله تخلوان من التناقض المنطقى. إنهما ليستا مصطلحين بدون معنى. إن المعرفة الميتافيزيقية المزعومة معرفة زائفة، إنها وهم، وليست معرفة على الإطلاق، وجميع المحاولات التى تبين أنها معرفة هى محاولات تحتوى على مغالطة، لكن القضايا الميتافيزيقية لا تخلو من المعنى؛ لأنها، ببساطة، قضايا ميتافيزيقية.

ويبدو لى أن هذا هو موقف كانط النموذجى إذا جاز هذا التعبير، وهو موقف يميزه عن الوضعيين المحدثين الذين أعلنوا أن الميتافيزيقا ليس لها معنى.

---

(١) يعتقد كانط بالتأكيد أن هناك حقائق نومينالية نسميها النفس والله، على الرغم من أنه يقول إنه لا يعرف، ولا يمكن أن يعرف، أن هذه هى الحقيقة الواقعية. فالبراهين التى تبين أن هناك إلهًا ونفسًا تحتوى على مغالطة، غير أن الفكرتين، بذاتهما، لا تولدان نقائض. والفكرة الكونية لا تولد نقائض. وهى إلى هذا الحد تكون فريدة من نوعها (المؤلف).

ولا بد أن نقر فى الوقت ذاته بأن تأويل موقف كانط لا تواجهه صعوبات مثلما يفترض هذا التفسير. فأحيانًا يبدو أنه يقول، أو يلمّح على الأقل، إن الميتافيزيقا النظرية ليس لها معنى. فهو يخبرنا مثلاً أن "مفهوم الواقع، والجوهر، والعلّية، بل وحتى مفهوم الضرورة فى الوجود تفقد كل معنى وتصبح إشارات فارغة للمفاهيم، بدون أى مضمون، إذا غامرت فى استخدامها خارج مجال الحواس"(١). وليس هذا مثالاً فريدًا من هذا الخط من التفكير.

ويبدو، كما يفترض بعض الشراح، أن التباين الظاهرى فى طرق كانط للحديث عن معنى المصطلحات المستخدمة فى الميتافيزيقا التقليدية يرتبط بتباين ضمنى فى تفسيره للمقولات. فهو يطلق على المقولات المفاهيم القَبْلية للفهم. ومن حيث إنها مفاهيم، فإنه حتى المقولات التى ليس لها رسوم تخطيطية (إسكيما) لا بد أن يكون لها مضمون. ولذلك فإنه يكون لها معنى على الأقل حتى فى تطبيقها خارج مجال التجربة. لكننا نستطيع أن نقول أيضًا إن المقولات الخالصة هى وظائف منطقية للأحكام. ويبدو أنه ينتج فى هذه الحالة أنها تصبح مفاهيم، أو لا تؤدى إلى مفاهيم إلا عندما يكون لها رسوم تخطيطية. ولن يكون للمقولات التى ليس لها رسوم تخطيطية مضمون فى ذاتها. إنها تخلو من المعنى إذا طبقناها خارج مجال التجربة. وتخلو مصطلحات مثل الموجود الأكثر واقعية والضرورى من المضمون.

وربما يُقال بالتالى إن تفكير كانط يسير فى اتجاه نتيجة تقول إن قضايا الميتافيزيقا النظرية ليست لها معنى. ولكن حتى إذا بدا أن هذه النتيجة تنتج من منحى واحد فى تفكيره، فإنها لا تمثل موقفه العام بالتأكيد. إنه يبدو لى بوضوح تام أن الشخص الذى يصر على الأهمية الدائمة لمشكلات الميتافيزيقا الأساسية، الذى يحاول أن يبين المشروعية العقلية للإيمان الأخلاقى بالحرية، والخلود، والله لا يعتقد أن الميتافيزيقا تخلو، ببساطة، من المعنى. ومع ذلك فإن ما يقره هو أنه إذا

---

(1) B., 707.

طبقنا المقولات على الله، فإنها لا تمكننا من تقديم معرفة عن الله فحسب، وإنما تكون ذات مضمون غير محدد وغامض حتى إنها تكون، ببساطة، رموزًا لما لا يمكن معرفته. إننا نستطيع أن نفكر فى الله بالفعل، بيد أننا نفكر فيه ببساطة عن طريق رموز. إننا نقدّم تصورًا رمزيًا لما لا يمكن معرفته. إن التفكير فى الله عن طريق المقولات التى لها رسوم تخطيطية يساوى وضعه فى العالم المحسوس. ومن ثم نحاول أن نستبعد عملية الرسم التخطيطى، ونطبق مصطلح الجوهر، مثلاً، بمعنى تمثيلى. غير أن محاولة استبعاد إشارة المفهوم إلى عالم الحس يتركنا مع رمز يخلو من مضمون محدد. ومن ثم فإن فكرتنا عن الله لا تكون سوى فكرة رمزية.

وبقدر اهتمامنا بالاستخدام المنظم والمحايث للمثال الترنسندنتالى، فإن غموض فكرتنا لا تهم كانط؛ لأننا عند الاستخدام المنظم لفكرة الله، لا نؤكد أن موجودًا مناظرًا لهذه الفكرة يوجد. وما يكون عليه الله نفسه، إذا كان موجودًا، يمكن أن يبقى غير محدد. إننا نستخدم الفكرة من حيث إنها "وجهة نظر" تمكّن العقل من أن يقوم بوظيفته الخاصة بالتوحيد. "وباختصار هذا الشىء الترنسندنتالى هو ببساطة الرسم التخطيطى (الإسكيما) لذلك المبدأ المنظم الذى يمدّ عن طريقه العقل، بقدر المستطاع، الوحدة النسقية إلى كل التجربة"[1].

وفى الختام يمكن أن نضيف القول إن فلسفة الدين عند كانط تقوم على التأمل فى العقل العملى؛ أعنى أنها تقوم على العقل فى استخدامه الأخلاقى. ويجب علينا أن نلقى الضوء على الطريقة التى يفكر بها فى الله بناء على فلسفته الأخلاقية بوجه خاص. لقد اهتم فى كتابه "نقد العقل الخالص" بتحديد مجال معرفتنا النظرية، ويجب ألا تؤخذ ملاحظاته على الاستخدام المنظم لفكرة الله على أنها تفسير لمعنى الفكرة بالنسبة للوعى الأخلاقى.

---

(1) B., 710.

الفصل الرابع عشر

كانط (٥): الأخلاق والدين[1]

هدف كانط – الإرادة الخيرة – الواجب والميل – الواجب والقانون – الأمر المطلق – الموجود العاقل بوصفه غاية فى ذاته – الاستقلال الذاتى للإرادة – مملكة الغايات – الحرية بوصفها شرطًا لإمكان الأمر المطلق – مسلّمات العقل العملى؛ الحرية، فكرة الخير الكامل عند كانط، خلود النفس، الله، نظرية المسلمات العامة – الدين عند كانط – ملاحظات ختامية.

١ – لقد رأينا أن كانط يسلّم بمعرفتنا العادية بالموضوعات وبمعرفتنا العلمية. ويعنى العلم الفيزيائى عنده فيزياء نيوتن – ويتضح أنه لم ينظر إلى أن مهمة الفيلسوف تكمن فى أن يحل محل الفيزياء الكلاسيكية مذهبًا آخر، أو أن يخبرنا بأن معرفتنا العادية كلها بالأشياء ليست

---

(١) فى الإشارات فى هذا الفصل تعنى G "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، وتعنى Pr. R "نقد العقل العملى"، وتعنى .Rel "الدين فى حدود العقل وحده". وهذه الأعمال الثلاثة متضمنة فى المجلد الرابع والخامس والسادس من الطبعة النقدية. وتشير الأعداد الموجودة بعد العناوين المختصرة إلى أقسام، أو صفحات (إذا كانت مسبوقة بالصفحة) فى هذه الطبعة. وفى حالة كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" وكتاب "نقد العقل العملى" ستُعطى الإشارات المناظرة (بالصفحة) للترجمات المتضمنة فى كتاب T.K. Abbot "نظرية الأخلاق عند كانط" التى سنشير إليها بـ Abb. وفى حالة كتاب "نقد العقل العملى" ستُعطى الإشارات المناظرة لترجمة T.M. Green & H.H. Hudson، مختصرة هكذا: .G.H (المؤلف).

معرفة على الإطلاق. وإنما يستطيع الفيلسوف، إذا سلّمنا بتجربتنا العادية ومعرفتنا العلمية، أن يميز بين العناصر الصورية والمادية، العناصر القَبْلية والبَعْدية فى معرفتنا النظرية بالموضوعات عن طريق عملية التحليل. إن مهمة الفيلسوف النقدى هى أن يعزل هذه العناصر ويبينها بطريقة منظمة.

ومن ثم فإن هناك معرفة أخلاقية أيضًا إلى جانب معرفتنا بالموضوعات المعطاة فى العيان الحسى. إنه يمكن افتراض أنه يجب علينا أن نقول الصدق مثلاً. غير أن هذه المعرفة ليست معرفة بما هو كائن؛ أعنى بكيف يسلك الناس بالفعل، وإنما هى معرفة بما ينبغى أن يكون؛ أعنى بكيف يجب على الناس أن يسلكوا. وهذه المعرفة قَبْلية؛ بمعنى أنها لا تعتمد على سلوك الناس الفعلى. وحتى إذا كانوا كلهم كذابين، فإنه لا يزال صحيحًا أنه لا ينبغى أن يفعلوا ذلك. ولا نستطيع أن نتحقق من القول بأنه يجب على الناس أن يقولوا الحقيقة بفحص عما إذا كانوا يقولون الحقيقة أو لا يقولونها بالفعل. فالقول صادق بغض النظر عن سلوكهم، وهو صادق قَبْليا؛ لأن الضرورة والكلية علامتان للقَبْلية. بالتأكيد إذا قلنا "ينبغى على الناس أن يقولوا الحقيقة"، فإن معرفتنا بأن هناك أناسًا تعتمد على التجربة. بيد أنه لا بد أن يكون هناك عنصر قَبْلى فى الحكم. ويجب أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق الأساسية، كما يرى كانط، هى عزل العناصر القَبْلية فى معرفتنا الأخلاقية وبيان أصلها. وبهذا المعنى نستطيع أن نصوّر فيلسوف الأخلاق بأنه يسأل كيف تكون قضايا الأخلاق التأليفية القَبْلية ممكنة.

إن أداء هذه المهمة لا يتضمن بوضوح استبعاد كل أحكامنا الأخلاقية العادية وتقديم مذهب جديد للأخلاق. إنه يعنى اكتشاف المبادئ القَبْلية التى نحكم بناء عليها عندما نصنع أحكامًا أخلاقية. لقد رأينا فى الفصل الأخير أن هناك مقولات معينة قَبْلية ومبادئ للحكم كما يرى كانط. بيد أن كانط لم يتصور أنه يقدّم مجموعة جديدة من المقولات لأول مرة. ما كان يريده كانط هو أن يبين كيف يكون للمقولات التى

تؤسس المبادئ التأليفية القَبْلية لمعرفتنا النظرية أصلها فى بنية الفهم. لقد أراد أن يربطها بالعقل الخالص (وكلمة "العقل" تُستخدم هنا بمعناها الواسع). ومن ثم فإنه أراد أن يكتشف فى العقل العملى أصل المبادئ الأساسية التى نحكم كلنا بمقتضاها عندما نحكم من الناحية الأخلاقية.

ولا يعنى كانط أنه يشير بالتأكيد إلى أننا جميعًا نعى مبادئ الأخلاق القَبْلية بوضوح. فإذا كنا نعيها جميعًا، فإن مهمة عزلها ستكون أمرًا ليس ضروريًا. إن معرفتنا الأخلاقية، من حيث هى كذلك، إذا أخذناها بوصفها كلاً تتضمن صنوفًا من العناصر، ومن المهام الأساسية لفيلسوف الأخلاق أن يكشف عن العناصر القَبْلية، ويخلِّصها من كل عناصر مستمدة من التجربة، ويبين أصلها فى العقل العملى، مع أن هذه ليست هى مهمته الوحيدة الممكنة.

فما العقل العملى؟ إنه العقل[١] فى استخدامه (العملى) أو فى وظيفته (العملية). وبمعنى آخر "ليس هناك فى مآل الأمر سوى عقل واحد ونفس العقل الذى يجب تمييزه ببساطة فى تطبيقه"[٢]. وعلى الرغم من أن العقل واحد فى مآل الأمر، فإنه يمكن أن يهتم بموضوعاته بطريقتَين. فهو يستطيع أن يحدد الموضوع، ويُعطى الموضوع أساسًا من مصدر آخر غير العقل نفسه. أو أنه يمكن أن يجعل الموضوع حقيقيًا. "الأول هو معرفة نظرية عقلية، والثانى هو معرفة عملية عقلية"[٣]. يقوم العقل فى وظيفته النظرية بتحديد الموضوع المعطى فى العيان، بالمعنى الذى شرحناه فى الفصل الأخير. إنه يطبق نفسه، إذا جاز هذا التعبير، على معطى يُقدِّمه مصدر آخر غير العقل نفسه. ومع ذلك فإن العقل فى استخدامه العملى هو مصدر موضوعاته؛ فهو يهتم باختيار أخلاقى، ولا يهتم بتطبيق مقولات

---

(١) يجب أن تُفهم كلمة «عقل» هنا بالمعنى الواسع الذى يشير إليه عنوانا "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى"، ولا تُفهم بالمعنى الضيق التى تعنى قوة الاستدلال المباشر (المؤلف).

(٢) G, p. 391; Abb., p. 7.

(٣) Critique of Pure Reason, B., X.

على معطيات العيان الحسى. ونستطيع أن نقول إنه يهتم بتقديم اختيارات أخلاقيـــة، أو قرارات أخلاقية وفق القانون الذى ينبع منه. ومن ثم فإنه يُقال لنا إنه بينما يهــتم العقل فى وظيفته النظرية بموضوعات القوة المعرفية، فإنه يهــتم فـــى اســتخدامه العملى بـــ "أسس تحديد الإرادة؛ التى هى قوة إما تقديم موضوعات تناظر أفكـــارًا، أو بأسس تحديد نفسه لتقديمها (سواء أكانت القوة الفيزيائية تكفى لفعل ذلـــك أم لا)، أعنى أسس تحديد علّيته"[١]. وبلغة واضحة يتجه العقل النظرى نحو المعرفة، بينما يتجه العقل العملى نحو الاختيار وفقًا لقانون أخلاقى، وإلى تنفيذ الاختيار فى الفعل، عندما يكون ذلك ممكنًا من الناحية الفيزيائية. ويجب أن نضيف أنه بينمـــا يتحـــدث كانط عن العقل العملى أحيانًا كما لو كان يتميز عن الإرادة ويتأثر بها، فإنه يوحـــد بينه وبين الإرادة أيضًا. وتفترض طريقة الحديث الأخيرة صورة العقـــل العملـــى الذى يحرك الإرادة عن طريق الأمر الأخلاقى. وتبين طريقة الحديث الأخيـــرة أن الإرادة عند كانط هى قوة عقلية، وليست دافعًا أعمى. ويبدو أن طريقتى الحـــديث كليتهما مطلوبتان وضروريتان؛ لأن العقل العملى يأخذ شكل الإرادة وفق مبـــدأ أو قاعدة[٢]، ويمكننا أن نميز الناحية المعرفية والناحية الإرادية اللتين تتشابكان معًـــا. بيد أنه يجب علينا ألا نؤكد الجانب المعرفى؛ أعنى معرفة المبدأ الأخلاقى، حتـــى إننا نوحده بالعقل العملى إلى حد استبعاد الإرادة؛ لأنه يفترض أن العقـــل العملـــى ينتج موضوعاته، أو يجعلها حقيقية. والإرادة هى التى تنتج الاختيار والفعل وفـــق مفاهيم ومبادئ أخلاقية.

لقد قلنا إنه ينبغى على فيلسوف الأخلاق، كما يرى كانط، أن يجد فى العقـــل العملى مصدر العناصر القَبْلية فى الحكم الأخلاقى. ومن ثم لا نستطيع أن نقول إن كانط يتوقع أن يستمد الفيلسوف القانون الأخلاقى كله، الصورة والمـــضمون، مـــن مفهوم العقل العملى. وينتج هذا من القول بأن الفيلسوف يهتم بإيجاد مصدر العنصر

---

(1) Pr. R., 29-30; Abb., p. 101.

(٢) سنذكر الاختلاف فى المعنى بين هاتين الكلمتين فيما بعد (المؤلف).

القَبْلى فى الحكم الأخلاقى فى العقل العملى؛ لأن القول يتضمن أن هناك عنصرًا بَعْديًا، يُعطى تجريبيًا. ويتضح هذا تمامًا بالتأكيد فى حالة حكم أخلاقى واحد مثل الحكم الذى يقول إننى ملزم هنا والآن أخلاقيًا أن أرد على خطاب معين من شخص معين. إننا نستطيع أن نميز بين مفهوم الإلزام الأخلاقى من حيث إنه كذلك وشروط هذا الواجب الجزئى (المعين) المعطاة تجريبيًا. وفضلاً عن ذلك عندما يتحدث كانط عن العقل العملى، أو الإرادة العاقلة، من حيث إنه مصدر القانون الأخلاقى، فإنه يتصور العقل العملى من حيث هو كذلك، لا من حيث إنه العقل العملى كما يوجد فى فئة معينة ومحددة من الموجودات؛ أعنى فى الموجودات الإنسانية. حقًا، إن كانط لا يريد أن يؤكد أن هناك موجودات عاقلة متناهية غير الناس، بيد أنه يهتم بالأمر الأخلاقى من حيث إنه يوجه كل الموجودات التى تستطيع أن تخضع للإلزام، سواء أكانت أناسًا أم لا. ومن ثم فإنه يهتم بالأمر الأخلاقى منظورًا إليه على أنه يسبق النظر إلى الطبيعة البشرية وشروطها التجريبية. وإذا نظرنا إلى العقل العملى بهذه الطريقة المجردة للغاية، فإنه ينجم عن هذا أنه لا يمكن استنباط القوانين الأخلاقية، من حيث إنه لا يكون لها معنى إلا بناء على افتراض هو أن هناك موجودات إنسانية، من مفهوم العقل العملى. فمن الخلف والاستحالة أن نتصور الوصية التى تقول "ينبغى عليك ألا ترتكب الزنا" مثلاً مطبقة على أرواح خالصة؛ لأنها تفترض أجسامًا والنظام المتبع فى الزواج. إنه يجب علينا أن نميز بين الأخلاق الخالصة، أو ميتافيزيقا الأخلاق، التى تعالج مبدأ، أو مبادئ الأخلاق الأسمى، وطبيعة الإلزام الأخلاقى من حيث هو كذلك، والأخلاق التطبيقية، التى تطبق المبدأ الأسمى أو المبادئ الأسمى على حالات الطبيعة الإنسانية، ونستعين بما يسميه كانط "أنثروبولوجيا" أو معرفة الطبيعة الإنسانية.

إن الفكرة العامة للتمييز بين ميتافيزيقا الأخلاق والأخلاق التطبيقية واضحة على نحو معقول. ويمكن تقسيم الفيزياء، كما رأينا، إلى فيزياء خالصة (بحتة)، أو ميتافيزيقا الطبيعة، وفيزياء تجريبية. وعلى نحو مماثل يمكن تقسيم الأخلاق

أو فلسفة الأخلاق إلى ميتافيزيقا الأخلاق وأخلاق تطبيقية، أو أنثربولوجيا عملية. لكن عندما نصل إلى تفاصيل التقسيم، فإن صعوبات معينة تنشأ. إننا نتوقع أن ميتافيزيقا الأخلاق تصرف الانتباه تمامًا عن الطبيعة الإنسانية، ولا تهتم إلا بمبادئ أساسية معينة تُطبق بعد ذلك على الطبيعة الإنسانية فيما يُسمى بالأنثربولوجيا العملية. غير أن كانط يسلّم فى مدخل إلى "ميتافيزيقا الأخلاق" (عام ١٧٩٧) بأنه يجب علينا فى الغالب حتى فى ميتافيزيقا الأخلاق أن نضع فى اعتبارنا الطبيعة الإنسانية من حيث هى كذلك لنبين نتائج المبدأ الأخلاقى الكلى. ولا يعنى هذا، فى واقع الأمر، أن "ميتافيزيقا الأخلاق يمكن أن تقوم على الأنثربولوجيا، ولكن قد تنطبق عليها" (1). لكن إذا كان تطبيق المبادئ الأخلاقية على الطبيعة الإنسانية مسموحًا وممكنًا فى الجزء الميتافيزيقى من الأخلاق، فإن الجزء الثانى من الأخلاق، وهو الأنثربولوجيا الأخلاقية أو العملية، يميل إلى أن يصبح دراسة للشروط الذاتية، المحبذة وغير المحبذة، لتنفيذ القواعد الأخلاقية. إنه يهتم بالتربية الأخلاقية مثلاً. ويُفترض أن الأنثربولوجيا العملية تهتم بهذه الموضوعات بالفعل عندما يصف كانط وظيفتها فى مدخل إلى "ميتافيزيقا الأخلاق".

والصعوبة بالتالى هى أن هناك حاجة إلى ميتافيزيقا الأخلاق، كما يرى كانط، تصرف الانتباه عن كل العناصر التجريبية. ويوجه اللوم إلى فولف؛ لأنه خلط بين العناصر القَبْلية والعناصر التجريبية فى كتاباته الأخلاقية. ويبدو فى الوقت ذاته أن هناك ميلاً من جانب كانط إلى أن يُدخل فى الجزء الميتافيزيقى من الأخلاق مبادئ أخلاقية يبدو أنها تتضمن عناصر تجريبية. ومن ثم فإنه يُقال لنا "إن الوصية التى تقول: ينبغى عليك ألا تكذب، لا يمكن أن تكون صلاحيتها مقصورة على الموجودات الإنسانية وحدها بحيث لا يكون لغيرها من الموجودات العاقلة الأخرى شأن، وهكذا الأمر مع كل القوانين الأخلاقية الأخرى بالمعنى

(1) W., VI, p. 217; Abb., p. 272.

الملائم"[١]. لكن على الرغم من أن هذه القاعدة قَبْلية بمعنى أنها تصلح باستقلال عن الطريقة التى تسلك بها الموجودات الإنسانية بالفعل، فإنه من المشكوك فيه عما إذا كانت قَبْلية بمعنى أنها لا تعتمد على "الأنثربولوجيا"[٢] على الإطلاق.

وعلى أية حال فإن المسألة الأساسية التى يريد كانط أن يؤكدها هى أنه "لا ينبغى أن نلتمس قاعدة الإلزام فى طبيعة الإنسان، ولا فى ظروف العالم الذى وضع فيه، بل إنه لا بد أن نبحث عنها بطريقة قَبْلية فى تصورات العقل الخالص وحدها"[٣]. إنه يجب علينا أن نفتش عن أخلاق خالصة "عندما تُطبق على الإنسان، لا تستعير أقل نصيب من المعرفة به، بل تعطيه، بوصفه كائنًا عاقلاً، قوانين قَبْلية"[٤]. إننا نهتم بالفعل بإيجاد أساس العنصر القَبْلى فى الحكم الأخلاقى فى العقل نفسه؛ العنصر الذى يجعل قضايا الأخلاق التأليفية القَبْلية ممكنة. ونحن لا نهتم بالطبع باستنباط كل القوانين الأخلاقية والقواعد الأخلاقية بالتحليل المحض من تصور العقل العملى الخالص. ولا يعتقد كانط أننا يمكن أن نقوم بذلك.

لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نستنبط كل القوانين والقواعد الأخلاقية من تصور العقل العملى الخالص وحده، فإن القانون الأخلاقى ينبغى أن يؤسس فى هذا العقل فى نهاية الأمر. ولأن هذا يعنى إيجاد المصدر البعيد لمبادئ القانون الأخلاقى فى العقل منظورًا إليه فى ذاته، دون إشارة إلى الظروف الإنسانية بوجه خاص، فإن كانط يتفق بوضوح مع كل فلاسفة الأخلاق الذين يحاولون أن يجدوا الأساس البعيد للقانون الأخلاقى فى الطبيعة البشرية من حيث هى كذلك، أو فى أى خاصية من خصائص الطبيعة الإنسانية، أو فى أى عوامل فى الحياة الإنسانية أو المجتمع. ويشير كانط فى كتابه "نقد العقل العملى" إلى

---

(1) G., Preface, p. 389; Abb., p. 3-4.

(٢) يمكن أن نتصور أن كانط كان يضع فى اعتباره صورة الشيطان الذى يخدع الإنسان. كما أن القاعدة تنطبق على « مبتدع الأكاذيب » (المؤلف).

(3) G., Preface, p. 389; Abb., p. 4.

(4) G., Preface, p. 389; Abb., p. 4.

مونتانى[١] بوصفه مؤسسًا للأخلاق على التربية، وإلى أبيقور بوصفه مؤسسها على شعور الإنسان الفيزيائى، وإلى ماندفيل؛[٢] على أنــه مؤســسها علــى الدســتور السياسى، وإلى هاتشيسون على أنه مؤسسها على مشاعر الإنسان الأخلاقيــة. ثــم يرى أن كل هذه الأسس المزعومة "تعجز بوضــوح عــن تقــديم المبــدأ العــام للأخلاق"[٣]. كما يمكن أن نلاحظ أن نظرية كانط الأخلاقية لا تتسق مع نظريــات الأخلاق الانفعالية؛ لأنها تقيم القانون الأخلاقى على العقل. وباختصار يرفض كانط المذهب التجريبى ويجب أن يُصنَّف بأنه فيلسوف عقلى فى الأخلاق، شــريطة ألا تؤخذ هذه الكلمة على أنها تعنى الشخص الذى يعتقد أنه يمكــن اســتنباط القــانون الأخلاقى كله بتحليل محض من مفهوم ما أساسى.

وسنهتم فى هذا العرض الموجز لنظرية كانط الأخلاقية بالجزء الميتافيزيقى من الأخلاق؛ أعنى أننا سنهتم أساسًا بما يــسميه كــانط بميتافيزيقــا الأخــلاق، لا بالميتافيزيقا النظرية التأملية؛ لأن كانط لا يعتقد أنه ينبغى تأسيس الأخــلاق علــى لاهوت طبيعى. فالإيمان بالله يقوم عنده على الوعى الأخلاقى، ولا يقــوم القــانون الأخلاقى على الإيمان بالله. وسترتكز معالجتنا على كتابيــه "تأســيس ميتافيزيقــا الأخلاق" و"نقد العقل العملى". ويبدو أن كتابه "ميتافيزيقــا الأخــلاق" لا يــضيف الكثير، إن لم نقل إنه لا يضيف شيئًا ضروريًا لتقديم مجمل ومختصر لنظرية كانط الأخلاقية.

ويُقال لنا فى كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" (الذى يسميه أبــوت Abbott "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" إن ميتافيزيقا الأخلاق تهــتم بالبحــث عــن

---

(١) مونتانى (١٥٣٣ – ١٥٩٢): فيلسوف وأديب فرنسى، من أهــم أعمالــه « مقــالات » عــام ١٥٨٥ (المترجم).

(٢) ماندفيل (١٦٧٠ – ١٧٣٣): فيلسوف وكاتب هولندى، من أهم أعماله « حكاية النحل: رذائل خاصــة، فضائل عامة » (١٧٠٥ – ١٧١٤) (المترجم).

(3) Pr. R., 70; Abb., p. 129.

"مصدر المبادئ العملية التى لا بد أن توجد بطريقة قَبْلية فى عقلنـــا"[١]. يُقـــال إن كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، "لا يزيد عن كونه محاولة للبحث عــن المبــدأ الأعلى للأخلاق وتثبيت دعائمه"[٢]، ويشكل، بالتالى، مبحثاً كاملاً فى ذاته. كما أنه لا يدعى أن يكون نقدًا تامًا للعقل العملى. ولذا فإنه يؤدى إلى "نقد العقل العملـــى". وتبين هذه الواقعة عناوين التقسيمات الرئيسية لكتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخـــلاق"؛ لأن الجزء الأول يعالج الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية، ويعالج الجزء الثانى الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقـــا الأخلاق، ويعالج الجزء الثالث الخطوة الأخيرة من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى الخالص.

تذكرنا بنية كتاب "نقد العقل العملى" ببنية كتاب "نقد العقل الخـــالص". لـــيس هناك، بالتأكيد، شىء يناظر "الإستاطيقا الترنسندنتالية". بيد أن العمل ينقـــسم إلـــى "التحليل الترنسندنتالى" (الذى ينتقل من مبادئ إلى تصورات، وليس من تـــصورات إلى مبادئ كما هى الحال فى "نقد العقل الخالص")، و"الجدل الترنسندنتالى"، الـــذى يعالج أوهام العقل فى استخدامه العملى، ولكنه يقدم أيضًا؛ وجهة نظـــر إيجابيـــة. ويضيف كانط "منهج العقل العملى الخالص"، الذى يعالج منهج جعل العقل عمليًـــا من الناحية الموضوعية عمليًا من الناحية الذاتية أيضًا. أعنى أنه ينظر إلى الطريقة التى تستطيع بها قوانين العقل العملى أن تصل إلى العقل الإنسانى وتؤثر فيه. بيـــد أن هذا القسم مختصر، وربما يكون قد أُضيف ليقدم شيئًا يناظر "نظريـــة المـــنهج الترنسندنتالية" فى كتاب "نقد العقل الخالص" أكثر من أى سبب آخر مقنع.

٢ - إن الواقعة التى تقول إن الكلمات الافتتاحية فى كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" قد اُقتبست مرات عديدة ليست سببًا لعدم اقتباسها مرة أخـــرى. تقول هذه الكلمات الافتتاحية "من بين الأمور التى يمكن تصورها فـــى

(1) G., Preface, pp. 389-40; Abb., p. 4.
(2) G., Preface, pp. 389-40; Abb., p. 4.

هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيرًا على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة"[1]. لكن على الرغم من أن كانط يبدأ بحثه بطريقة درامية، فإنه لم يظن أنه يقدم معلومة جديدة مدهشة؛ لأنه يبين حقيقة موجودة ضمنيًا على الأقل في المعرفة الأخلاقية العادية. ومع ذلك فإنه ملزم بأن يفسر ماذا يعنى بقوله إن الإرادة الخيرة هى الشيء الذى يمكن عده خيرًا على وجه الإطلاق دون قيد.

إنه يمكن تفسير مفهوم ما هو خير دون قيد بدون صعوبة كبيرة؛ إذ إن الممتلكات الخارجية، مثل الثروة، قد يُساء استخدامها، كما نعرف جميعًا. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن المواهب العقلية، مثل سرعة الفهم؛ فالمجرم يمكن أن يمتلك مواهب عقلية ويسيء استخدامها. كما أننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن سمات الشخصية الطبيعية مثل الشجاعة؛ إذ إنها يمكن أن تُستخدم، وتتجلى، في تعقب غاية شريرة. غير أن الإرادة الخيرة لا يمكن أن تكون سيئة أو شريرة في أى ظرف من الظروف. فهى خيرة دون قيد.

ويبدو أن هذا القول، إذا أخذناه بذاته، هو مجرد تحصيل حاصل؛ لأن الإرادة الخيرة خيّرة بالتعريف. وصحيح أن نقول من الناحية التحليلية إن الإرادة الخيرة خيّرة باستمرار. ولذلك ينبغى على كانط أن يفسر ماذا يعنى بالإرادة الخيرة. إنه يشير، فى واقع الأمر، فى المقام الأول إلى إرادة خيرة فى ذاتها، وليس فى علاقتها بشيء آخر. وقد نقول إن العلاج الجراحى المؤلم خير مثلاً، ليس فى ذاته، وإنما فى علاقته بالأثر المفيد الذى يحدثه. غير أن مفهوم الإرادة الخيرة عند كانط هو مفهوم الإرادة التى هى خيرة فى ذاتها باستمرار، بفضل قيمتها الداخلية (الذاتية)، وليس فى علاقتها بما تحققه من غاية مثل السعادة مثلاً. ومع ذلك نحن نريد أن نعرف متى تكون الإرادة خيّرة فى ذاتها؛ أعنى متى تكون لها

---

(1) G., p. 393; Abb., p. 9.

قيمتها الداخلية (الذاتية). إنه لا يمكن افتراض أن الإرادة خيّرة فى ذاتهـا؛ لأنهـا ببساطة تسبب أفعالاً خيرة مثلاً؛ لأننى قد أرغب فعلاً خيـرًا تمنعنـى الظـروف الفيزيائية من تأديته مثلاً. ومع ذلك فإن إرادتى يمكن أن تكون خيرة. فمـا الـذى يجعلها خيّرة؟ إذا تخلصنا من تحصيل الحاصل المحض، فلا بد أن نقدم مـضمونًا لكلمة "خير" عندما نطبقها على الإرادة، ولا نقنع أنفسنا بـالقول إن الإرادة الخيـرة هى إرادة خيرة، أو إن الإرادة تكون خيرة عندما تكون خيرة.

لكى يوضح كانط معنى كلمة "خيّر" عندما نطبقها على الإرادة، فإنه يوجـه اهتمامه إلى مفهوم الواجب الذى هو عنده الخاصية البـارزة للـوعى الأخلاقـى. فالإرادة التى تفعل من أجل الواجب هى إرادة خيرة. وإذا أردنا أن نصوغ المـسألة بدقة، فإنه لا بد من صياغتها بهذه الصورة. إن إرادة الله إرادة خيرة، لكـن مـن الخُلف والاستحالة أن نتحدث عن الله من حيث إنـه يـؤدى واجبـه؛ لأن مفهـوم الواجب أو الإلزام يتضمن مفهوم إمكان قهر الذات على الأقل؛ أعنى مفهوم التغلب على المصاعب والعقبات. ولا تُتصور الإرادة الإلهية على أنها تخضع لأى عـائق ممكن فى إرادة ما هو خيّر. ولذلك لكى نتوخى الدقة لا نستطيع أن نقول إن الإرادة الخيرة هى إرادة تفعل من أجل الواجب، وإنما يجب علينا أن نقول إن الإرادة التى تفعل من أجل الواجب هى إرادة خيرة. ومع ذلك فإن كانط يسمى إرادة كهذه مثـل الإرادة الإلهية، التى تُتصور بأنها خيرة دائمًا وبالضرورة، "إرادة مقدسة"، ويمنحها بالتالى اسمًا خاصًا. وإذا صرفنا الانتباه عن مفهـوم الإرادة المقدسـة وحـصرنا انتباهنا فى إرادة متناهية تخضع للإلزام، فإننا نستطيع أن نقول إن الإرادة الخيـرة هى إرادة تفعل من أجل الواجب. بيد أن فكرة الفعل من أجل الواجب تحتـاج إلـى توضيح أكثر بالتأكيد.

٣ – يميز كانط بين الأفعال التى تطابق الواجب والأفعال التى تـؤدى مـن أجل الواجب. ويساعدنا المثال الذى يقدمه فى توضـيح طبيعـة هـذا التمييز. هذا المثال هو: دعنا نفترض أن تاجرًا يحرص دائمًا علـى ألا

يرفع السعر على عملائه. إن سلوكه يطابق الواجب بالتأكيد، غير أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه يسلك بهذه الطريقة من أجل الواجب؛ أعنى لأن من واجبه أن يسلك هكذا؛ لأنه قد يمتنع عن رفع السعر على عملائه من دوافع الفطنة؛ على أساس، مثلاً، أن الأمانة هى أفضل سياسة. ومن ثم فإن مجموعة الأفعال التى تؤدى وفقًا للواجب أكثر اتساعًا من مجموعة الأفعال التى تؤدى من أجل الواجب.

ويرى كانط أن الأفعال التى تؤدى من أجل الواجب فقط هى التى يكون لها قيمة أخلاقية. ويستشهد على ذلك بمحافظة الإنسان على حياته. "إن محافظة الإنسان على حياته واجبة، وهى بالإضافة إلى هذا أمر يشعر كل منا نحوه بميل مباشر"(١). وهذان هما الافتراضان. فإذا حافظت على حياتى لأن لدى ميلاً لأن أفعل ذلك، فإن فعلى لا تكون له قيمة أخلاقية من وجهة نظر كانط. ولكى تكون له هذه القيمة لا بد أن يؤدى؛ لأنه من واجبى أن أحافظ على حياتى؛ أعنى أؤديه من إحساس بالواجب الأخلاقى. ولا يقول كانط بوضوح إنه من الخطأ أخلاقيًا أن أحافظ على حياتى لأننى أرغب فى ذلك؛ لأن فعلى سيكون على الأقل وفقًا للواجب، وليس متعارضًا معه، كما هى الحال فى الانتحار. بيد أنه ليس له قيمة أخلاقية. فمن جهة لا يكون فعلاً أخلاقيًا، غير أنه يصعب من جهة أخرى أن نسميه فعلاً لا أخلاقيًا بالمعنى الذى يكون به الانتحار لا أخلاقيًا.

وقد تكون وجهة النظر هذه غير صحيحة، غير أن كانط يعتقد أنها تمثل وجهة النظر التى يتمسك بها كل شخص لديه اقتناعات أخلاقية بصورة ضمنية، والتى يعرف أنها صحيحة إذا أمعن النظر. ويميل كانط إلى مسائل معقدة بتقديم انطباع هو أن القيمة الأخلاقية لفعل يؤدى من أجل الواجب تزداد بقدر النقص فى الميل إلى تأديته. وبمعنى آخر يقدّم أساسًا لتفسير ذلك؛ وهو أنه كلما كان الميل لدينا لأن نؤدى واجبنا قليلاً، فإن القيمة الأخلاقية لفعلنا تكون أكبر إذا أدينا ما يجب

---

(1) G., Preface, p. 392; Abb., p. 7.

علينا أن نؤديه بالفعل. وتؤدى وجهة النظر هذه إلى نتيجة غريبة هـي أنـه كلمـا كرهنا أداء واجبنا، كنا فضلاء، شريطة أننا نؤديه. أو بتعبير آخر، كلما تغلبنا على أنفسنا لكى نؤدى الواجب، كنا أكثر أخلاقية. وإذا سلّمنا بذلك فإنه يبدو أنـه كلمـا كانت ميول الإنسان أكثر وضاعة وانحطاطًا، فإن قيمته الأخلاقية تكون أكثر سموًا، شريطة أنه يتغلب على ميوله الشريرة. غير أن وجهة النظر هذه تعارض الاقتناع العام والمشترك وهو أن الشخصية المتكاملة، التى يتفق فيها الميل والواجب، تحقق مستوى من التطور الأخلاقى أسمى من الشخص الذى يتصارع فيه الميل والرغبة مع إحساس بالواجب.

ومع ذلك على الرغم من أن كانط يتحدث بطريقة تبدو للوهلة الأولى علـى الأقل أنها تدعم هذا التفسير، فإن هدفه الأساسى هو ببسـاطة أنـه عنـدما يـؤدى شخص ما واجبه معارضًا ميله، فإن الواقعة التى تقول إنه يفعل من أجل الواجب، وليس ببساطة من الميل، تكون أكثر وضوحًا من قولنا إذا كان لديه ميل طبيعى إلى الفعل. وهذا القول لا يعنى بالضرورة القول إن عدم وجود ميل لـدى المـرء لأن يؤدى واجبه أفضل من أن يكون لديه ميل هكذا. ويؤكد كانط عندما يتحـدث عـن الإنسان المحب للخير أن يفعل الخير للآخرين لا يكون له قيمة أخلاقيـة إذا كـان ببساطة نتيجة ميل طبيعى، ينشأ من سجية تعاطفية طبيعية. بيد أنه لا يقول إنـه لا شىء خطأ أو غير مرغوب فيه فى امتلاك هذه السجية. فعلى العكس الأفعال التـى تنشأ من ارتياح طبيعى فى زيادة سعادة الآخرين هـى "أفعـال جـديرة بالحـب والاحترام"(١). وربما يكون كانط فيلسوفًا شديد الصرامة فى الأخلاق. بيد أنه يجب علينا ألا نأخذ اهتمامه ببيان الاختلاف بين الفعل من أجل الواجب والفعل لإشـباع رغبات المرء الطبيعية وميوله، على أنه يتضمن أنه لا يـستريح لمثـال الإنـسان الفاضل تمامًا الذى يتغلب على كل الرغبات التى تعـارض الواجـب. ويجـب ألا نأخذه أيضًا على أنه يعنى أن الإنسان الفاضل بحق لا يمتلك ميولاً على الإطـلاق.

---

(1) G., p. 398; Abb., p. 14.

وعندما نتحدث عن الوصية الموجودة فى الأناجيل التى تقول إنه يجب على الإنسان أن يحب كل الناس، نلاحظ أن الحب من حيث إنه انفعال (أى من حيث إنه حب مرضى أو باثولوجى على حد تعبيره) لا يمكن أن يُوصى به، لكن الحب من أجل الواجب (أى الحب العملى) يمكن أن يُوصى به، حتى إذا كان لدى الإنسان نفور من الفعل الخيّر. لكنه لا يقول بالطبع إنه من الأفضل أن يكون لدينا نفور من الفعل الخيّر، شريطة أن نؤدى هذه الأفعال عندما يكون من واجبنا أن نؤديها، مما لو كان لدينا ميل إليها. فهو يؤكد، على العكس، أنه يجب على المرء أن يؤدى واجبه بابتهاج أفضل من أن يؤديه بطريقة خلاف ذلك. ومثاله الأخلاقى هو، كما سنرى لاحقًا، الاقتراب الأكثر إمكانًا من الفضيلة الكاملة؛ أعنى من إرادة الله المقدسة.

٤ - لقد عرفنا أن الإرادة الخيرة تتجلى فى الفعل من أجل الواجب، وأن الفعل من أجل الواجب لا بد أن يتميز عن الفعل الناتج عن الميل المحض أو الرغبة. بيد أننا نحتاج إلى بيان أكثر وضوحًا لما نعنيه بالفعل من أجل الواجب. ويخبرنا كانط بأنه يعنى القيام بالفعل عن احترام للقانون، وأعنى القانون الأخلاقى. "الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون"[١].

ومن ثم فإن كانط يعنى بالقانون القانون من حيث هو كذلك. والقيام بفعل من أجل الواجب هو القيام بفعل عن احترام للقانون بما هو كذلك. والخاصية الأساسية (وقد نقول الصورة) للقانون من حيث هو كذلك هو الكلية أو العمومية؛ أعنى الكلية الصارمة التى لا تسمح باستثناءات. إن القوانين الفيزيائية كلية، وكذلك القانون الأخلاقى. لكن فى حين أن كل الأشياء الفيزيائية، بما فى ذلك الإنسان من حيث إنه شيء فيزيائى خالص، تذعن للقانون الفيزيائى بالضرورة وبصورة غير واعية، فإن الموجودات العاقلة، وهى وحدها فحسب، تستطيع أن تفعل وفقًا لفكرة القانون.

---

(1) G., p. 400; Abb., p. 16.

ومن ثم فإن أفعال الإنسان، إذا كان يجب أن تكون لها قيمة أخلاقية، لا بد أن تؤدى من احترام القانون؛ إذ إن قيمتها الأخلاقية ليست مستمدة، كما يرى كانط، من نتائجها، سواء أكانت فعلية أم مقصودة، وإنما من قاعدة الفاعل. وهذه القاعدة لا بد أن تكون قاعدة الالتزام بالقانون وطاعته، حتى تضفى قيمة أخلاقية على الأفعال التى تؤدى من احترام للقانون.

لقد عرفنا بالتالى أن الإرادة الخيرة؛ التى هى الخير الوحيد بلا تحفظ، تتجلى فى الفعل من أجل الواجب، وأن الواجب يعنى القيام بفعل عن احترام للقانون، وأن القانون كلى وعام. بيد أن ذلك يتركنا مع تصور مجرد تمامًا، ولا أقول تصورًا فارغًا، للفعل من أجل الواجب. ويثار التساؤل وهو كيف يمكن نقله إلى مصطلحات الحياة الأخلاقية العينية؟

وقبل أن نجيب عن هذا التساؤل، لا بد أن نميز بين المسلّمات والمبادئ. المبدأ، بمصطلحات كانط الفنية، هو قانون أخلاقى موضوعى أساسى، مؤسس فى العقل العملى الخالص. إنه مبدأ يفعل بمقتضاه كل الناس إذا كانوا موجودات أخلاقية عاقلة تمامًا. أما المسلّمة فهى مبدأ ذاتى للمشيئة؛ أعنى أنها مبدأ يفعل بمقتضاه فاعل فى حقيقة الأمر، ويحدد قراراته. وهذه المسلّمات يمكن أن تكون من أنواع متعددة بالتأكيد، وقد تطابق، أو لا تطابق، المبدأ الموضوعى، أو مبادئ القانون الأخلاقى.

وقد يبدو هذا التفسير لطبيعة المسلّمات على أنه يعارض ما قلناه آنفًا عن وجهة نظر كانط وهى أن قيمة الأفعال الأخلاقية تحددها مسلّمة الفاعل؛ لأنه إذا لم يمكن للمسلّمة أن تطابق القانون الأخلاقى، فكيف يمكن أن تضفى قيمة أخلاقية على الأفعال التى تحث عليها؟ ولمواجهة هذه الصعوبة لا بد أن نقوم بتمييز أبعد بين المسلّمات التجريبية أو المادية والمسلّمات القَبْلية أو الصورية. إن المسلّمات التجريبية تشير إلى غايات نرغبها أو إلى نتائج، فى حين أن المسلّمات القَبْلية لا تشير إلى غايات أو إلى نتائج نرغبها. ولا بد أن تكون المسلّمة التى تضفى قيمة

أخلاقية على الأفعال من النوع الثانى؛ أعنى أنها لا يجب أن تشير إلى أى موضوع من موضوعات الرغبة الحسية، أو إلى نتائج يحققها الفعل، لكنها يجب أن تكون مسلّمة طاعة قانون كلى من حيث هو كذلك؛ أعنى أنه إذا كان مبدأ الإرادة الذاتى هو الإذعان للقانون الأخلاقى الكلى، أى الفعل عن احترام للقانون، فإنه سيكون للأفعال التى تحكمها هذه المسلّمة قيمة أخلاقية؛ لأنها ستؤدى من أجل الواجب.

وبعد أن قمنا بهذه التمييزات، فإننا نستطيع أن نعود إلى السؤال كيف يمكن تحويل تصور كانط المجرد للفعل من أجل الواجب إلى ألفاظ الحياة الأخلاقية العينية. "لما كنتُ قد جرَّدت الإرادة من كل الدوافع (أو البواعث) التى يمكن أن تنبثق فيها نتيجة لإطاعة قانون ما، فلن يتبقى غير مطابقة الأفعال الكلية للقانون على وجه الإجمال، وهى وحدها التى ينبغى أن تكون مبدأ للإرادة؛ أى إنه لا ينبغى على أن أسلك على نحو لا يمكننى أيضًا أن أريد أن تصبح مسلّمتى قانونًا كليًا عامًا"(١). ولا بد أن تؤخذ كلمة "مسلّمة" هنا لتشير إلى ما نسميه بالمسلّمات التجريبية أو المادية. ويتطلب احترام القانون، الذى يحدث مسلّمة الفعل الصورية إذعانًا وطاعة للقانون من حيث هو كذلك أن ندرج كل مسلّماتنا المادية تحت صورة القانون من حيث هو كذلك، وهذه الصورة هى الكلية أو العمومية. ولا بد أن نسأل عما إذا كنا نستطيع أن نريد أن تصبح مسلّمة معينة قانونًا كليًا عامًا؛ أعنى هل يمكن أن نفترض صورة الكلية أو العمومية؟

يقدم كانط مثالاً. دعنا نتصور شخصًا فى محنة أو مأزق، لا يمكنه أن يخرج منه إلا بأن يعد وعدًا ليس لديه النية للوفاء به؛ أعنى أنه لا يستطيع أن يفرج كربته إلا بالكذب. هل يفعل ذلك؟ لو سلك بهذه الطريقة، فإن مسلّمته ستكون أن من حقه أن يعد وعدًا مع عدم النية بأن يفى به (أعنى أن من حقه أن يكذب) إذا لم يستطع أن يخرج من موقف كرب إلا عن طريق هذه الوسيلة. ومن ثم يمكننا أن نضع السؤال فى هذه الصورة: هل يستطيع أن يجعل هذه المسلّمة قانونًا كليًا عامًا؟

(1) G., p. 402; Abb., p. 18.

إن المسلّمة، عندما تصبح كلية وعامة، ستقرر أن كل امرئ قد يعد وعدًا مع عدم النية بالوفاء به (أعنى أن كل امرئ يكذب) عندما يجد نفسه فى مأزق لا يستطيع أن يخرج منه بأية وسيلة أخرى. إننا لا يمكن أن نريد هذا التعميم ونرغب فيه كما يرى كانط؛ لأنه يعنى الرغبة فى أن يصبح الكذب قانونًا عامًا كليًا. ومن ثم لا نصدق أى وعود. بيد أن مسلّمة الإنسان تسلّم بالإيمان بالوعود. ومن ثم لا يمكن أن يقبل هذه المسلّمة، ولا يرغب فى الوقت نفسه أن تصبح قانونًا كليًا عامًا. وبالتالى لا يمكن أن تفترض المسلّمة صورة الكلية والعمومية. وإذا لم يمكن إدخال المسلّمة كمبدأ فى تخطيط ممكن لقانون كلى عام، فإنه يجب رفضها.

وحاشاى أن أفترض أن هذا النموذج محصّن ضد النقد. غير أنى لا أريد، بمناقشة بعض الاعتراضات الممكنة، أن أصرف الانتباه عن الهدف الأساسى الذى يحاول كانط أن يبينه، ويبدو أنه على النحو التالى: إننا جميعًا نسلك من الناحية العملية وفقًا لما يسميه بالمسلّمات؛ أعنى أن لدينا جميعًا مبادئ ذاتية للمشيئة (الإرادة). ومن ثم لا يمكن أن تكون الإرادة المتناهية خيرة إذا لم يدفعها احترام القانون الكلى. وبالتالى لكى تكون إراداتنا خيرة أخلاقيًا، لا بد أن نسأل أنفسنا عما إذا كنا نستطيع أن نريد أن تصبح مسلّماتنا، أو مبادئ إرادتنا (مشيئتنا) الذاتية، قوانين كلية وعامة. وإذا لم نستطع أن نفعل ذلك، فلا بد أن نرفض هذه المسلّمات. وإذا استطعنا أن نفعل ذلك؛ أعنى أنه إذا استطاعت مسلّماتنا أن تدخل بوصفها مبادئ إلى تخطيط ممكن لتشريع أخلاقى كلى، فإن العقل يتطلب أن نسلّم بها ونحترمها بمقتضى احترامنا للقانون من حيث إنه كذلك[1].

لا بد أن نلاحظ أن كانط اهتم بتوضيح فكرة الفعل من أجل الواجب إلى حد ما. وفضلاً عن ذلك فإننا نتحرك، من وجهة نظره، فى مجال ما يسميه المعرفة

---

(١) ليس هناك شك فى استنباط قواعد عينية للسلوك من مفهوم القانون الكلى من حيث هو كذلك. إن المفهوم يُستخدم بوصفه المعيار لإمكان التسليم أو عدم التسليم بالقواعد، ولا يُستخدم بوصفه مقدمة يمكن أن تُستنبط منه (المؤلف).

الأخلاقية بالعقل الإنسانى المشترك. "إن ضرورة الفعل من احترام خالص للقانون العملى هى ما يؤلف الواجب، وهو الذى لا بد لكل دافع من أن يفسح له المكان؛ لأنه شرط الإرادة الخيرة فى ذاتها، التى ترتفع قيمتها فوق كل شيء. بهذا نكون قد توصلنا، دون أن نترك المعرفة الأخلاقية بالعقل الإنسانى المشترك، إلى مبدئها"(١). وعلى الرغم من أن الناس لا يتصورون هذا المبدأ عادة فى صورة مجردة كهذه، فإنهم يعرفونه بصورة ضمنية، وهو المبدأ الذى تقوم عليه أحكامهم الأخلاقية.

إن مبدأ الواجب، المبدأ الذى يقول إنه ينبغى على ألا أفعل على الإطلاق على نحو لا يجعلنى أيضًا أن أريد أن تصبح مسلّمتى قانونًا كليًا عامًا، هو طريقة لصياغة ما يسميه كانط الأمر المطلق. ويمكننا الآن أن نوجه اهتمامنا إلى هذا الموضوع.

٥ - لا بد من التمييز بين المبادئ والمسلّمات كما رأينا. وقد تكون مبادئ الأخلاق الموضوعية مبادئ ذاتية للإرادة أيضًا، وتعمل كمسلّمات. بيد أنه قد يكون هناك تعارض بين مبادئ الأخلاق الموضوعية من جهة ومسلّمات الإنسان أو مبادئ المشيئة الذاتية من جهة أخرى. وإذا كنا كائنات فاعلة أخلاقية عاقلة تمامًا، فإن مبادئ الأخلاق الموضوعية ستحكم أفعالنا باستمرار؛ أعنى أنها تكون مبادئ ذاتية للمشيئة أيضًا. ومع ذلك فإننا نستطيع، فى واقع الأمر، أن نفعل بناء على مسلّمات أو مبادئ المشيئة الذاتية التى تعارض مبادئ الأخلاق الموضوعية. وهذا يعنى أن مبادئ الأخلاق الموضوعية تقدم نفسها لنا بوصفها أوامر. وبذلك نخبر الإلزام. وإذا كانت إراداتنا إرادات مقدسة، فإنه لن يكون هناك تساؤل عن الأمر، ولا عن الإلزام. لكن من حيث إن إراداتنا ليست مقدسة (مع إن الإرادة المقدسة تظل مثالاً)، فإن القانون الأخلاقى يأخذ بالنسبة لنا صورة الإلزام بالضرورة. إن العقل العملى الخالص يأمر، ومن واجبنا أن نقهر الرغبات التى تعارض هذه الأوامر.

---

(1) G., p. 403; Abb., p. 20.

وعندما يعرّف كانط الأمر، فإنه يميز بين الأمر المألوف والأمر المطلق[١].

"إن تصور مبدأ موضوعى، من حيث إنه ملزم للإرادة، يُسمى أمرًا (للعقل)، والصورة التى يُصاغ فيها هذا الأمر يُطلق عليها الأمر المطلق. وكل الأوامر المطلقة يُعبّر عنها بفعل "يجب" وتدل بذلك على علاقة قانون موضوعى للعقل بإرادة ما، هى بحسب تكوينها الذاتى لا تعين بالضرورة بواسطة هذا القانون"[٢]. ولا يعنى كانط بالحديث عن المبدأ الموضوعى من حيث إنه ملزم للإرادة أن الإرادة الإنسانية لا تستطيع أن تخالف القانون ولا تطيعه. إن المسألة هى بالأحرى أن الإرادة لا تتبع تعاليم العقل بالضرورة؛ لأن القانون يظهر للفاعل بوصفه شيئًا خارجيًا يمارس ضغطًا على الإرادة. وبهذا المعنى يقال إن القانون "مُلزمًا" للإرادة. بيد أن الإرادة "لا يحددها" القانون "بالضرورة". وربما تكون مصطلحات كانط غامضة، لكنه لا يقع فى تناقض ذاتى.

ومن ثم فإن هناك ثلاثة أنواع من الأوامر، تناظر الأنواع المختلفة، أو معانى الفعل الخيّر. وطالما أن واحدًا منها فقط هو الأمر الأخلاقى، فإنه من المهم أن نفهم تمييز كانط بين الأنواع المختلفة.

دعنا فى البداية نتأمل هذه العبارة "إذا أردت أن تتعلم اللغة الفرنسية، ينبغى عليك أن تتخذ هذه الوسائل". إن لدينا هنا أمرًا. غير أن هناك شيئين لا بد من ملاحظتهما. أولاً، تُتصور الأفعال التى يؤمر بها بأنها خيّرة بقصد بلوغ غاية معينة. فهى لا يؤمر بها بوصفها أفعالاً لا بد من أدائها من أجل ذاتها، وإنما بوصفها وسيلة فقط. وبذلك فإن الأمر يكون شرطيًا. ثانيًا، الغاية المشار إليها ليست غاية يبحث عنها كل إنسان بطبيعته. فالمرء قد يرغب، أو لا يرغب، أن يتعلم اللغة الفرنسية. إن الأمر يقرر ببساطة أنه إذا أردت أن تتعلم اللغة الفرنسية، ينبغى عليك أن تتخذ وسائل معينة؛ أعنى أن تؤدى أفعالاً معينة. ويسمى كانط هذا النوع من الأوامر الأمر الشرطى الاحتمالى، أو أمر المهارة.

---

(١) مع ذلك لم يستخدم كانط هذا التمييز كثيرا. ولذلك لسنا بحاجة إلى أن نشغل أنفسنا به (المؤلف).
(2) G., p. 413; Abb., p. 30.

وليست هناك صعوبة فى إدراك أن هذا النوع من الأوامر ليس هو الأمر الأخلاقى. لقد أخذنا مثال تعلم اللغة الفرنسية. غير أننا قد نأخذ كذلك مثالاً هو أن تصبح لصًا ناجحًا. "فإذا أردت أن تصبح لصًا ناجحًا؛ أعنى إذا أردت أن تسرق ولا تُكتشف، فإليك هذه الوسائل التى ينبغى عليك أن تتخذها". إن أمر المهارة، أو الأمر التكتيكى كما قد نسميه، لا يرتبط، فى ذاته، بالأخلاق على الإطلاق. فالأفعال التى يؤمر بها يؤمر بها ببساطة من حيث إنها نافعة ومفيدة لبلوغ غاية قد يرغب المرء، أو لا يرغب، فى بلوغها، وتعقبها قد يتعارض، أو لا يتعارض، مع القانون الأخلاقى.

ومن ناحية ثانية دعنا نتأمل العبارة التى تقول "إنك ترغب السعادة بالضرورة، ولذا ينبغى عليك أن تؤدى هذه الأفعال". إن لدينا هنا أمرًا شرطيًا أيضًا؛ بمعنى أن أفعالاً معينة يؤمر بها بوصفها وسائل لغاية. بيد أنه ليس أمرًا شرطيًا احتماليًا؛ لأن الرغبة فى السعادة ليست غاية نضعها أمامنا، أو نصرف النظر عنها متى شئنا، بالطريقة التى يمكن أن نختار بها، أو لا نختار، أن نتعلم اللغة الفرنسية، أو تصبح لصًا ناجحًا، أو تكتسب فن النجارة، وهلم جرا. إن الأمر لا يقول "إذا أردت السعادة"، وإنما يؤكد أنك تريد السعادة، وبذلك يكون أمرًا شرطيًا تقريريًا.

ومن ثم ننظر إلى هذا الأمر فى بعض المذاهب الأخلاقية على أنه أمر أخلاقى. بيد أن كانط لا يقر بأن أى أمر شرطى، سواء أكان احتماليًا أم تقريريًا، يكون أمرًا أخلاقيًا؛ ويبدو لى أنه متشدد فى معالجته للنظريات الأخلاقية الغائية إلى حد ما. وأعنى أنه يبدو أنه لا يعطى أهمية كافية للتمييز الذى يجب أن يكون بين أنواع مختلفة من الأخلاق الغائية. إن "السعادة" قد يُنظر إليها على أنها حالة ذاتية تُكتسب عن طريق أفعال معينة، ولكنها تتميز عن هذه الأفعال. وفى هذه الحالة يُحكم على الأفعال بأنها خيرة ببساطة من حيث إنها وسيلة لغاية خارجية. لكن

السعادة، إذا اتبعنا الطريقة العادية لترجمتها عند أرسطو eudemonia مثلاً[١]، قد يُنظر إليها على أنها تحقق فعلي موضوعي لإمكانات الإنسان من حيث إنه إنسان (أعني من حيث إنه نشاط)، وفي هذه الحالة لا تخرج الأفعال التي نحكم عليها بأنها خيّرة عن الغاية تمامًا. ومع ذلك ربما يقول كانط إنه تكون لدينا بالتالي أخلاق تقوم على فكرة كمال الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن أن تقدم لنا مبدأ الأخلاق الأسمى الذي نبحث عنه، على الرغم من أن هذه الفكرة مناسبة أخلاقيًا.

وعلى أية حال يرفض كانط كل الأوامر الشرطية، سواء أكانت احتمالية أم تقريرية، من حيث إنها تستحق أن يطلق عليها اسم الأمر الأخلاقي. ويتبقى بالتالي أن الأمر الأخلاقي لا بد أن يكون مطلقًا. أعني أنه لا بد أن يأمر بأفعال، ليس بوصفها وسيلة لغاية، وإنما بوصفها خيرة في ذاتها. وهذا ما يسميه كانط الأمر الضروري. "إن الأمر المطلق الذي يعلن أن الفعل في ذاته يكون ضروريًا ضرورة موضوعية بدون إشارة إلى أي غرض؛ أعني بدون أي غاية أخرى، يصلح لأن يكون مبدأ عمليًا ضروريًا"[٢].

فماذا عساه أن يكون الأمر المطلق؟ إن كل ما نستطيع أن نقوله عنه بصورة قَبْلية خالصة، أعني بالنظر إلى التصور المحض للأمر المطلق، هو أنه يأمر إذعانًا للقانون بوجه عام. إنه يأمر، أعني أن المسلّمات التي تقوم بوصفها مبادئ إرادتنا لا بد أن تطابق القانون العام وتذعن له. "ومن ثم ليس هناك سوى أمر مطلق واحد وهو: لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلّمة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونًا كليًا عامًا"[٣]. بيد أن كانط يقدم في الحال صياغة أخرى للأمر المطلق وهي "افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن تصبح عن طريق إرادتك قانونًا عامًا للطبيعة"[٤].

---

(١) بالنسبة لمجمل نظرية أرسطو الأخلاقية، انظر المجلد الأول من « تاريخ الفلسفة »، الفصل الحادي والثلاثين. [وفي ترجمتنا العربية لهذا المجلد « اليونان وروما » المجلس الأعلى للثقافة رقم ٤٣٦ عام ٢٠٠٤ ص ٤٤٥ – المراجع].

(2) G., p. 415; Abb., p. 32.

(3) Ibid.

(4) G., p. 421; Abb., p. 38.

وفى القسم الأخير نجد أن الأمر المطلق يتم التعبير عنه بصورة سلبية. وأشرت من قبل، فى حاشية على صفحة ٣٢٠، أنه ليس هناك شك فى استنباط مسلّمات عينية للسلوك من مفهوم القانون الكلى من حيث هو كذلك[١]، ولذلك لا بد أن نتذكر هنا أيضًا أن كانط لم يقصد أن يشير إلى أنه يمكن استنباط مسلّمات السلوك العينية من الأمر المطلق بالمعنى الذى يمكن أن نستنبط فيه نتيجة قياس من المقدمات. إن الأمر ليس مقدمة لاستنباط عن طريق تحليل محض، وإنما هو معيار للحكم على أخلاقية مبادئ السلوك العينية. ومع ذلك فإننا قد نتحدث عن قوانين أخلاقية مستمدة من الأمر المطلق بمعنى ما. افرض أننى أعطيت نقودًا لشخص فقير يعانى من محنة عظيمة عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق أعظم يطالبنى به من قبل. إن مسلّمة فعلى، أعنى مسلّمة إرادتى الذاتية هى - دعنى أفترض ذلك - أننى أعطى صدقات لفرد يحتاج إلى هذه المساعدة بالفعل عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق يطالبنى به من قبل. إننى أسأل نفسى عما إذا كنت أستطيع أن أريد أن تصلح هذه المسلّمة قانونًا عامًا وكليًا بالنسبة للجميع؛ أعنى أنه يجب على المرء أن يقدم المساعدة لأولئك الذين يحتاجون إليها بالفعل عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق يطالبنى به من قبل. وأقرر أننى أستطيع أن أريد ذلك. وبذلك يكون لمسلّمتى ما يبررها أخلاقيًا. وبالنسبة للقانون الأخلاقى الذى أريده، فإن هذا لا يمكن استنباطه بالتحليل المحض من الأمر المطلق؛ لأنه يدخل أفكارًا لا تتضمن فى الأمر المطلق. ويمكن أن يفترض فى الوقت نفسه أن القانون يُستمد من الأمر المطلق؛ بمعنى أنه يُستمد عن طريق تطبيق الأمر.

وبالتالى فإن فكرة كانط العامة هى أن القانون العملى أو الأخلاقى كلى عام بصورة صارمة؛ أى إن الكلية، من حيث هى كذلك، هى صورته. ولذلك لا بد أن تشارك كل مبادئ السلوك العينية فى هذه الكلية إذا كانت جديرة بأن تُسمى أخلاقية.

---

(١) انظر هامش ص ٤٦٧ فى الترجمة (المترجم).

بيد أن كانط لم يوضح تمامًا ماذا يعنيه بدقة بقوله إن المرء "قادر" أو "غير قـــادر" على أن يريد أن تصبح مسلّمته قانونًا عامًا كليًا. وربما نميل بصورة طبيعية إلـــى فهم ما يقوله بأنه يشير إلى عدم وجود، أو وجود، تناقض منطقى عنـــدما يحـــاول المرء أن يعمم مسلّمته. غير أن كانط يقوم بتمييز هو أن "بعض الأفعال ذات طبيعة حتى إننا لا نستطيع أن نتصور مسلَماتها، بدون تناقض، بأنها قانون كلى عـــام"[1]. ويبدو أن كانط يشير هنا إلى تناقض منطقى بين المسلّمة وصياغتها من حيث إنهـــا قانون كلى عام. ومع ذلك فإن هذه "الاستحالة الذاتية" لا توجد فى بعض الحـــالات، بيد أنه لا يزال من المستحيل أن نريد أن ترتفع المسلّمة إلى كلية قانون الطبيعـــة؛ لأن هذه الإرادة تناقض نفسها[2]. ويبدو أن كانط يشير هنا إلى حـــالات يمكـــن أن تُعطى فيها المسلّمة صياغة القانون الكلى العام بدون تناقض منطقى، على الـــرغم من أننا لا نريد هذا القانون؛ لأن الإرادة كما يُعبّر عنها فى القانون تناقض نفـــسها، كما يرى كانط، عندما تتمسك بغرض أو رغبة بإخلاص يتعـــارض بلوغـــه مـــع احترام القانون.

ويقدم كانط مجموعة من الأمثلة. ويبدو أنه كان يقصد من النموذج الرابـــع منها أن يكون نموذجًا للنوع الثانى من عدم قدرة أن تكون مسلّمة المرء قانونًا كليًا عامًا. إن الإنسان يتمتع برخاء عظيم لكنه يرى أن الآخـــرين بؤســـاء وأنـــه فـــى استطاعته أن يقدم لهم العون والمساعدة. ومع ذلك فإنه يقبل مسلّمة عدم اهتمامـــه برغبات الآخرين. فهل يمكن أن تصبح هذه المسلّمة قانونًا كليًا عامًا؟ إنها يمكن أن تكون كذلك بدون وقوع فى تناقض منطقى؛ لأنه ليس هناك تناقض منطقـــى فـــى قانون يقول إنه ينبغى على أولئك الذين ينعمون برخاء ألا يقدموا العون والمساعدة لأولئك الذين هم فى مأزق. بيد أن الإنسان الثرى لا يمكن أن يريد هـــذا القـــانون، كما يرى كانط، بدون تناقض داخل إرادته؛ لأن مسلّمته الأصلية هى التعبير عـــن

---

(1) G., p. 424; Abb., p. 41.

(2) Ibid; Abb., p. 42.

عدم اكتراث أنانى بالآخرين، ويلازمها رغبته فى أن يحصل على العون والمساعدة من الآخرين إذا كان فى حالة بؤس، وهى رغبة لا تبطلها إرادة القانون الكلى العام موضع الاهتمام.

ويبدو أن مثال كانط الثانى كان يُقصد به أن يكون مثالاً لتناقض منطقى متضمن فى تحول مسلّمة المرء إلى قانون كلى عام. إن المرء يحتاج إلى النقود، ولا يستطيع أن يحصل عليها إلا بأن يتعهد بردها، على الرغم من أنه يعرف جيدًا أنه لا يستطيع أن يحول المسلّمة (عندما أكون فى حاجة إلى نقود، فإننى أقترضها وأتعهد بسدادها، على الرغم من أنه ليست لدى القدرة على أن أفعل ذلك) إلى قانون كلى عام بدون تناقض؛ لأن القانون الكلى العام سيحطم كل إيمان بالوعود، بينما تفترض المسلّمة الإيمان بالوعود. ويبدو مما يقوله كانط أنه يعتقد أن القانون نفسه سيكون تناقضًا ذاتيًا؛ القانون الذى يقول إن أى شخص يكون محتاجًا ولا يطلب المساعدة من الآخرين إلا بتعهد لا يستطيع أن يفى به قد يبرم هذا التعهد. غير أنه يصعب أن ندرك أن هذه القضية متناقضة ذاتيًا بمعنى منطقى خالص، على الرغم من أنه لا يمكن أن نريد القانون دون التعارض الذى يوجه إليه كانط الاهتمام.

وقد يقال بالتأكيد إنه لا ينبغى أن نصعِّب مهمة الأمثلة العينية. فالأمثلة قد تكون محلاً للاعتراض، لكن حتى إذا لم يعط كانط اهتمامًا يكفى لصياغتها، فإن النظرية التى يُفترض أنها توضحها هى الشىء المهم. وهذه ملاحظة فى محلها إذا كانت النظرية، فى تعبيرها المجرد واضحة. بيد أنه لا يبدو لى أن الأمر كذلك. إنه يبدو لى أن كانط ربما لم يوضح معنى "قدرة" أو "عدم قدرة" المرء على أن يريد أن تصبح مسلّمته قانونًا كليًا عامًا. ومع ذلك يمكننا أن نلاحظ وراء أمثلة كانط اقتناعًا هو أن القانون الأخلاقى كلى وعام بصورة أساسية، وأن إفساح مجال الاستثناءات للمرء بأن يفعل من الدوافع الأنانية هو أمر لا أخلاقى. فالعقل العملى يأمرنا بأن نرتفع فوق الرغبات والقواعد الأنانية التى تتعارض مع كلية وعمومية القانون.

٦ – لقد رأينا أنه ليس هناك سوى أمر مطلق "واحد" من وجهة نظر كانط، وهو "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلَّمة التى تمكنك فى نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونًا عامًا". غير أننا رأينا أيضًا أنه يقدم صياغة أخرى للأمر المطلق وهى "افعل كما لو كان على مسلَّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك لتصبح قانونًا طبيعيًا عامًا". ويقدم صياغات أخرى. ويبدو أنها خمس صياغات. وبذلك يؤكد أن "الطرق الثلاث المذكورة سابقًا لتقديم مبدأ الأخلاق هى فى جوهر الأمر صياغات كثيرة لنفس القانون المحض، تتضمن كل منها الصياغتين الأخريين"(١). ومن ثم فإن كانط لا يقصد بتقديم صياغات متعددة للأمر المطلق أن يعدل عما قاله إنه لا يوجد سوى أمر مطلق "واحد". إن القصد من الصياغات المختلفة، كما يخبرنا، هو جعل فكرة العقل أقرب إلى الحدس، عن طريق مماثلة معينة، ومن ثم أقرب إلى الشعور. وبذلك فإن الصياغة "افعل كما لو كان على مسلَّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام" تستخدم مماثلة بين قانون أخلاقى وقانون طبيعى. ويعبر كانط عن الصياغة فى موضع آخر بهذه الطريقة "اسأل نفسك عما إذا كنت تستطيع أن تنظر إلى الفعل الذى تنوى أن تفعله على أنه موضوع ممكن لإرادتك إذا كان يجب أن يأخذ مكانًا وفقًا لقانون الطبيعة فى نسق الطبيعة الذى أنت نفسك جزء منه"(٢). وربما تكون هذه الصياغة(٣) هى نفسها الأمر المطلق فى صورته الأصلية بمعنى أن الأمر المطلق هو مبدؤها، من حيث هو كذلك، بيد أنه جلى أن فكرة نسق الطبيعة هى إضافة للأمر المطلق كما هو مُعبّر عنه فى البداية.

---

(1) G., p. 436; Abb., p. 54.

(2) Pr. R., 122; Abb., p. 161

(٣) هذه الصياغة يفترضها نموذج كانط الأول عن تطبيق الأمر المطلق؛ أعنى نموذج الإنسان الذى يمر بمأزق مينوس منه ويسأل نفسه عما إذا كان يقدم على الانتحار (G., pp. 421-2; Abb., pp. 39-40) (المؤلف).

ومع ذلك إذا افترضنا أنه يمكن اعتبار صياغتى الأمر المطلق اللتين ذكرناهما من قبل صياغة واحدة، فإننا نصل إلى ما يسميه كانط الصياغة الثانية، أو طريقة تقديم مبدأ الأخلاق. إن منظوره للأمر المطلق معقد.

يخبرنا كانط بأننا عرضنا مضمون الأمر المطلق. "غير أننا لم نصل بعد إلى أن نقرر أن مثل هذا الأمر المطلق موجود فى الواقع حقًا، وأن هناك قانونًا عمليًا يصدر أوامره من ذاته على نحو مطلق وبغير أن يدفعه إلى ذلك دافع، وأن اتباع مثل هذا القانون واجب"(١). ومن ثم يثار التساؤل عما إذا كان قانونًا ضروريًا من الناحية العملية (أعنى عما إذا كان قانونًا يفرض إلزامًا) بالنسبة لكل الموجودات العاقلة حتى إنها يجب أن تحكم على أفعالها باستمرار عن طريق مسلّمات تستطيع أن تريدها أن تكون قوانين كلية عامة. إذا كان الأمر هكذا فلا بد أن يكون هناك ارتباط تأليفى قَبْلى بين تصور إرادة موجود عاقل من حيث هو كذلك والأمر المطلق.

من الصعب أن نتتبع معالجة كانط للمسألة، وتعطينا انطباعًا هو أنها غير مباشرة. ويبرهن كانط على أن ما يخدم الإرادة من حيث إنه الأساس الموضوعى لتحديدها الذاتى هو الغاية. وإذا كانت هناك غاية لا يقررها سوى العقل (ولا تقررها رغبة ذاتية) فإنها تكون صالحة لكل الموجودات العاقلة، وتخدم بالتالى من حيث إنها الأساس للأمر المطلق الذى يلزم إرادة كل الموجودات العاقلة. ولا يمكن أن تكون هذه الإرادة نسبية، أعنى أن الرغبة هى التى تحددها؛ لأن هذه الإرادة لا يسببها سوى أوامر شرطية. ومن ثم لا بد أن تكون غاية فى ذاتها، لها قيمة مطلقة لا نسبية. "إذا فرضنا أن هناك شيئًا، يكون لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة، شيئًا يمكن له، بوصفه غاية فى ذاته، أن يكون مبدأ لقوانين محددة، عندئذ سنجد فى هذا الشىء، وفيه وحده، مبدأ الأمر المطلق الممكن؛ أى سنجد فيه مبدأ

---

(1) G., p. 425; Abb., p. 43.

القانون العملى"[1]. وأيضًا إذا كان هناك مبدأ عملى أسمى يكون أمرًا مطلقًا للإرادة الإنسانية فإنه "لا بد أن يكون مبدأ، من حيث إنه مستمد من تصور ذلك الذى هو غاية للجميع بالضرورة؛ لأنه غاية فى ذاته، يكوّن مبدأ موضوعيًا للإرادة، وبذلك يمكن أن يقوم بوصفه قانونًا عمليا كليا"[2].

لكن هل هناك غاية كهذه؟ يسلّم كانط بأن الإنسان، وأى موجود عاقل، هو غاية فى ذاته. ومن ثم يمكن لمفهوم الموجود العاقل من حيث إنه غاية فى ذاته أن يقوم بوصفه الأساس لمبدأ عملى أسمى أو للقانون. "وأساس هذا المبدأ هو: توجد الطبيعة العاقلة كغاية فى ذاتها. .. وهكذا يمكن وضع الأمر العملى فى الصورة التالية: افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائمًا وفى نفس الوقت غاية فى ذاتها، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرد وسيلة"[3]. إن كلمتى "وفى نفس الوقت" و"مجرد" مهمتان. إنه يجب علينا ألا نستخدم الموجودات البشرية كوسائل. فعندما أذهب إلى الحلاق، مثلاً، فإننى أستخدمه كوسيلة لغاية غير نفسه. غير أن القانون يقرر، حتى فى هذه الحالات أنه لا ينبغى أن أستخدم موجودًا عاقلاً بوصفه مجرد وسيلة؛ أعنى كما لو لم تكن له قيمة فى ذاته إلا من حيث إنه وسيلة لغايتى الذاتية.

ويطبق كانط هذه الصياغة للأمر المطلق على نفس الحالات التى يستخدمها لتوضيح تطبيق الأمر كما هو مصاغ فى الأصل. إن الشخص الذى يقدم على الانتحار، الذى يدمر نفسه للتخلص من الظروف المؤلمة، يستخدم نفسه كمجرد وسيلة لغاية نسبية؛ هى المحافظة أو الإبقاء على حالات محتملة حتى نهاية الحياة. والشخص الذى يبذل وعدًا ليحصل على منفعة عندما لا تكون لديه النية للوفاء به، أو عندما يعرف جيدًا أنه لن يفى به، يستخدم الشخص الذى يعطى له الوعد بوصفه مجرد وسيلة لغاية نسبية.

---

(1) G., p. 438; Abb., p. 46.
(2) G., p. 429; Abb., p. 47.
(3) G., p. 429; Abb., p. 47.

وقد نلاحظ عَرَضًا أن كانط يستخدم هذا المبدأ فى مشروعه "السلام الـــدائم". فالملك الذى يستخدم الجنود فى الحروب العدائية ويفعل ذلـــك تعظيمًـــا لنفـــسه أو تعظيمًا لوطنه يستخدم الموجودات العاقلة بوصفها وسائل لغاية يرغبهـــا. ويـــرى كانط أنه يجب إلغاء الجيوش الدائمة على مر الـــزمن؛ لأن اســـتئجار الأشـــخاص ليقتلوا أو ليُقتلوا يتضمن استخدامهم كمجرد أدوات فى أيدى الدولة، ولا يمكـــن أن يتفق بسهولة مع حقوق الإنسان، التى تقوم على القيمة المطلقة للموجود العاقل مـــن حيث هو كذلك.

الفصل الخامس عشر

كانط (٦): الإستاطيقا والغائية

وظيفة الحكم الوسيطة – تحليل الجميل – تحليل الجليل – تبرير الأحكام الجمالية الخالصة – الفن الجميل والعبقرية – جدل الحكم الإستاطيقى – الجميل رمزًا للخير أخلاقيًا – الحكم الغائى – الغائية والآلية – اللاهوت الطبيعى واللاهوت الأخلاقى.

١ – ذكرنا فى نهاية الفصل السابق الحاجة إلى مبدأ ليربط، من ناحية العقل على الأقل، بين عالمى الضرورة الطبيعية والحرية. ويشير كانط إلى هذه الحاجة فى مطلع كتابه "نقد ملَكة الحكم"[(١)]. فبين ميدان مفهوم الطبيعة أو الواقع المحسوس وميدان مفهوم الحرية أو الواقع الذى يجاوز ما هو محسوس ثمة فجوة من نوع ما حتى إن الانتقال من الميدان الأول إلى الميدان الثانى لا يكون ممكنًا إلا عن طريق الاستخدام النظرى للعقل. ويبدو، من ثم، أن هناك عالمين منفصلين، العالم الأول منهما ليس له تأثير على العالم الثانى. ومع ذلك فإن عالم الحرية لابد أن يكون له تأثير على عالم الطبيعة، إذا تحولت مبادئ العقل العملى إلى فعل. وبالتالى لا بد أن يكون التفكير فى الطبيعة ممكنًا على نحو

---

(١) سنشير إلى نقد ملَكة الحكم"، المتضمن فى المجلد الرابع من الطبعة النقدية لأعمال كانط بتعليق أسفل الصفحة هكذا: ل، وسنقدم إشارات حسب الأقسام. كما أننا سنقدم إشارات مناظرة، بالصفحة، لترجمة J.H. Bernard، التى سنشير إليها هكذا: Bd (المؤلف).

يتناسب، على الأقل، مع إمكان بلوغ غايات فيها وفقًا لقوانين الحريـــة. ومن ثم لا بد أن يكون هناك أساس، أو مبدأ للحرية "يجعل الانتقال مـــن طريقة التفكير التى تطابق مبادئ (العالم) الأول إلى طريقة التفكير التى تطابق مبادئ العالم الثانى"(١). وبمعنى آخر إننا نبحث عن رابطة بـــين الفلسفة النظرية، التى يسميها كانط فلسفة الطبيعة، والفلسفة العمليـــة، أو فلسفة الأخلاق التى ترتكز على مفهوم الحرية. ويجد كانط هذه الرابطة فى نقد مَلَكة الحكم التى هى "وسيلة لربط جزئـــى الفلـــسفة فـــى كـــل واحد"(٢).

ولكى نفسر لماذا يرجع كانط إلى دراسة الحكم حتى يجد الرابطة، لا بـــد أن نشير إلى نظريته عن قوى أو ملكات الذهن. يميز كانط فى لوحة قدمها فى نهايـــة مدخل كتابه "نقد مَلَكة الحكم"(٣)، بين ثلاث قوى أو مَلَكات للذهن(٤)، هـــى: مَلَكـــة المعرفة بوجه عام، ومَلَكة الشعور باللذة والألم، ومَلَكة الرغبة. ويفترض هذا فـــى التو أن الشعور يتوسط بين المعرفة والرغبة بمعنى ما. ثم يميز بين ثـــلاث قـــوى معرفية خاصة، هى: الفهم، والحكم، والعقل. ويفترض هذا أن الحكم يتوســـط بـــين الفهم والعقل بمعنى ما، وأنه يرتبط بالشعور.

لقد لاحظنا فى كتاب "نقد العقل الخالص" مقولات الفهم القَبْلِيـــة أو مبادئـــه، التى تقوم بوظيفة "مُكوِنة"، وتجعل معرفة الموضوعات، أو الطبيعة ممكنـــة. كمـــا لاحظنا أفكار العقل الخالص فى قدرتها النظرية التأمليـــة، التـــى تقـــوم بوظيفـــة "مُنظِمة"، ولا تقوم بوظيفة مُكوِنة. ولاحظنا فى كتاب "نقد العقل العملى" أن هنـــاك

---

(1) J., XX; Bd., p. 13.
(2) Ibid.
(3) J., LVIII; Bd., p. 41.
(٤) يُستخدم المصطلح للذهن بوجه عام. ويستخدم كانط مصطلحه، كما لاحظنا، بمعنى واسع جدًا ليشمل كل الأنشطة والقوى الفيزيائية (المؤلف).

مبادئ قَبْلية للعقل الخالص فى استخدامه العملى، الذى يشرّع للرغبة[١]. ويبقى، من ثم، أن نبحث عما إذا كان لقوة الحكم، التى يقول عنها كانط إنها قوة وسط بين الفهم والعقل، مبادؤها القَبْلية. وإذا كان لها مبادؤها القَبْلية، فإننا لا بد أن نبحث، أيضًا، عما إذا كان لهذه المبادئ وظيفة مُكوِنة أو مُنظِمة. وبوجه خاص، هل هى تقدّم قواعد قَبْلية للشعور؛ أعنى لقوة الشعور باللذة والألم؟ وإذا كانت تقوم بذلك، فإنه سيكون لدينا خطة منظمة وجميلة. إن الفهم يعطى قوانين قَبْلية للواقع الفنومينالى "عالم الظواهر"، ويجعل المعرفة النظرية بالطبيعة ممكنة. والعقل الخالص فى استخدامه العملى، يشرّع للرغبة. والحكم يشرّع للشعور، الذى هو، إذا جاز هذا التعبير، مصطلح وسط بين المعرفة والإرادة، مثلما أن الحكم نفسه يتوسط بين الفهم والعقل.

ويمكن أن نصوغ المشكلة بالتالى بالمصطلحات الفنية للفلسفة النقدية على نحو يُلقى الضوء على التشابه فى الغرض فى الكتب النقدية الثلاثة. هل لقوة الحكم مبادؤها أو مبادؤها القَبْلية؟ وإذا كان لها مبادؤها، فما وظيفتها، وما مجال تطبيقها؟ وفضلاً عن ذلك إذا كانت قوة، أو مَلَكة الحكم ترتبط، من جهة مبادئها القَبْلية، بالشعور على نحو يماثل الطرق التى يرتبط بها الفهم بالمعرفة، والعقل (فى استخدامه العملى) بالرغبة، فإننا نستطيع أن نرى أن "نقد مَلَكة الحكم" يكوِّن جزءًا ضروريًا من الفلسفة النقدية، ولا يكوّن ملحقًا قد يكون موجودًا، أو قد لا يكون موجودًا.

ولكن ماذا يعنى كانط بالحكم فى هذا السياق؟ يخبرنا كانط أن مَلَكة الحكم هى، بوجه عام "قوة التفكير فى الخاص من حيث إنه متضمن فى العام"[٢]. بيد أننا لا بد أن نميز بين حكم مُحدد وحكم تأملى. "فإذا أُعطى الخاص (القاعدة، المبدأ، القانون) فإن مَلَكة الحكم التى تدرج تحتها الخاص تكون، من ثم، محددة، كما أن

---

(1) J., V; Bd., p. 2.
(2) J., XXV; Bd., p. 16.

ذلك يصدق عندما تقدم المَلَكة من حيث إنها مَلَكة ترنسندنتالية للحكم، الشروط القَبْلية التى بمقتضاها فقط يندرج الخاص تحت العام. لكن إذا لم يُعط سوى الخاص، الذى يجب على مَلَكة الحكم أن تجد له العام، فإن الحكم يكون تأمليًا"[١].

وعندما ننظر إلى "نقد العقل الخالص" فإننا نلاحظ أن هناك، كما يرى كانط، مقولات قَبْلية ومبادئ للفهم تُعطى فى نهاية الأمر فى بنية هذه المَلَكة. ويدرج الحكم، ببساطة، الجزئيات تحت هذه "الكليات"، من حيث إنها تندرج تحت شىء مُعطى قَبْليًا. وهذا مثال للحكم المحدد. بيد أن هناك قوانين عامة كثيرة لا تُعطى، وإنما يجب أن تُكتشف. وبذلك فإن القوانين التجريبية للفيزياء لا تُعطى قَبْليًا. ولا تُعطى بَعْديًا بالمعنى الذى تُعطى به الجزئيات. إننا نعرف، مثلاً، أن كل الظواهر أعضاء فى السلسلة العلّية، ولكننا لا نعرف قوانين خاصة علّية بَعْديًا. وليست معطاة لنا بَعْديًا من حيث إنها موضوعات للتجربة. ويجب علينا أن نكتشف القوانين التجريبية العامة التى ندرج تحتها الجزئيات. وهذا هو عمل الحكم المحدد، الذى لا تكون وظيفته، من ثم، مُدرجة؛ لأنه يجب عليه أن يجد العام الذى يمكن أن تندرج تحته الجزئيات، على حد تعبير كانط. ونهتم هنا بهذا الحكم المحدد.

إن القوانين التجريبية ممكنة من وجهة نظرنا على الأقل. بيد أن العالم يحاول دومًا أن يدرج الخاص تحت القوانين التجريبية الأكثر عمومية. إنه لا يترك قوانينه بجانب بعضها البعض، إن جاز هذا التعبير، دون أن يحاول أن يقيم علاقات بينها. إنه يهدف إلى بناء نسق من قوانين مترابطة. وهذا يعنى أن مفهوم الطبيعة من حيث إنها وحدة معقولة هو الذى يوجهه فى بحثه. إن مبادئ العلم القَبْلية تؤسس فى الفهم. بيد أنه "لا بد أن ننظر إلى القوانين التجريبية الخاصة. .. كما لو كان فهم ما ليس فهمنا هو الذى أعطاها لقوى معرفتنا، لتجعل نسقًا من التجربة ممكنًا وفق قوانين الطبيعة الخاصة"[٢]. ويضيف كانط أنه لا يقصد أن يشير إلى أنه يجب

---

(1) J., XXVI; Bd., p. 16.
(2) J., XXVII; Bd., p. 18.

على العالم أن يفترض وجود الله. وما يقصده هو أن العالم يفترض وحدة للطبيعة من نوع نبلغه كما لو كانت الطبيعة عمل عقل إلهى؛ أعنى إذا كانت نسقًا معقولاً يناسب ملكاتنا المعرفية. إن فكرة الله تُستخدم هنا ببساطة فى وظيفتها المنظمة. ووجهة نظر كانط ببساطة هى أن كل البحث العلمى يوجهه افتراض ضمنى على الأقل هو أن الطبيعة وحدة معقولة، وتُفهم كلمة "معقولة" بالنسبة لملكاتنا المعرفية. ويسير الحكم التأملى بناء على هذا المبدأ. وهو مبدأ قَبْلى بمعنى أنه ليس مستمدًا من التجربة، وإنما هو افتراض لكل بحث علمى. غير أنه ليس مبدأ قَبْليًا بنفس المعنى الذى تكون به المبادئ التى يقدمها كانط فى "التحليل الترنسندنتالى"؛ أعنى أنه ليس شرطًا ضروريًا لأن تكون هناك موضوعات للتجربة. إنه، بالأحرى، مبدأ ضرورى يساعد على الكشف يوجهنا فى دراستنا لموضوعات التجربة.

إن مفهوم الطبيعة من حيث إنه موّحد عن طريق الأساس المشترك لقوانينها فى عقل يجاوز العقل الإنسانى يجعل النسق يلائم ملكاتنا المعرفية هو مفهوم قصدية أو غائية الطبيعة. "وعن طريق هذا المفهوم نتمثل الطبيعة كما لو أن عقلاً متضمنًا هو أساس وحدة تنوع قوانين الطبيعة التجريبية. وبذلك فإن غائية الطبيعة هى مفهوم خاص قَبْلى يكون مصدره البعيد فى مَلَكة الحكم التأملى"(1). ويرى كانط أن مبدأ قصدية أو غائية الطبيعة هو مبدأ ترنسندنتالى لمَلَكة أو لقوة الحكم. وهو ترنسندنتالى؛ لأنه يخص موضوعات ممكنة للمعرفة التجريبية بوجه عام ولا يقوم على ملاحظة تجريبية. ويصبح طابعه الترنسندنتالى جليًا وواضحًا، كما يرى كانط، إذا نظرنا إلى قواعد الحكم التى يحدثها. ومن بين الأمثلة التى يقدمها كانط(2) أن "الطبيعة تسلك أقصر الطرق"، و«لا تقوم الطبيعة بقفزات». وهاتان القاعدتان ليستا تعميميتين تجريبيتين، وإنما هما، بالأحرى، قاعدتان قَبْليتان توجهاننا فى بحثنا التجريبى للطبيعة. وتقومان على المبدأ العام القَبْلى لقصدية أو غائية الطبيعة؛

---

(1) J., XXVIII; Bd., p. 18-19.
(2) J., XXXI; Bd., p. 20.

أعنى لغائية الطبيعة من حيث إنها تناسب ملكاتنا المعرفية بالنسبة للوحدة البعيدة لقوانينها التجريبية.

وصحة مبدأ الحكم القَبْلى هذا ذاتية؛ وليست موضوعية. فهو بمصطلحات كانط لا يشرّع للطبيعة إذا نظرنا إليها فى ذاتها. إنه ليس مبدأ مكونًا بمعنى أنه شرط ضرورى لكى تكون هناك موضوعات. ولا يستلزم افتراض أن هناك غائية فى الطبيعة بمعنى أنطولوجى. فنحن لا نستطيع أن نستنبط منه قَبْليًا أن هناك عللاً غائية تعمل فى الطبيعة بالفعل. إنه يشرّع للحكم التأملى، ويخبرنا بأن ننظر إلى الطبيعة كما لو كانت كلاً غائيًا، مناسبًا لملكاتنا المعرفية. وإذا قلنا إن المبدأ يجعل الطبيعة ممكنة، فإننا نعنى أنها تجعل معرفة تجريبية بالطبيعة ممكنة بالنسبة لقوانين تجريبية، ولا تجعل الطبيعة ممكنة بالمعنى الذى تجعلها مقولات الفهم ومبادؤه ممكنة. ويمكن أن نتحقق من المبدأ تجريبيًا بمعنى واقعى بالتأكيد. بيد أنه قَبْلى فى ذاته، وليس نتاج الملاحظة، ومن حيث إنه مبدأ قَبْلى، فإنه شرط ضرورى، ليس للموضوعات نفسها، التى ننظر إليها على أنها معطاة بالفعل، وإنما هو شرط ضرورى لاستخدام الحكم التأملى فى بحث هذه الموضوعات. ومن ثم لا يصرح كانط بعقيدة ميتافيزيقية؛ هى أن هناك عللاً غائية تعمل فى الطبيعة. فهو يقول؛ لأن الحكم التأملى هو ما هو عليه، فإن كل بحث تجريبى فى الطبيعة يتضمن من البداية أن ننظر إلى الطبيعة كما لو أنها تجسد نسقًا من قوانين تجريبية تتوحد عن طريق أساسها المشترك فى عقل ليس هو عقلنا، وتناسب ملكاتنا المعرفية.

إننا لا نستطيع بالتأكيد أن ننظر إلى الطبيعة على أنها غائية دون أن نعزو القصدية أو الغائية إلى الطبيعة. وكانط على وعى تام بهذه الواقعة. "بيد أن القول بأن نظام الطبيعة فى قوانينه الخاصة، على الأقل فى التنوع والاختلاف الممكن الذى يجاوز قوة فهمنا، لا يناسب قوة معرفتنا بالفعل، هو واقعة ممكنة. واكتشاف هذا النظام هو مهمة الفهم، وهى مهمة يقوم بها بُغية غاية ضرورية للفهم؛ وهى توحيد مبادئ الطبيعة. ومن ثم لا بد أن تعزو قوة الحكم هذه الغاية إلى الطبيعة؛

لأن الفهم لا يستطيع أن يفرض أى قانون على الطبيعة فى هذه الناحية"(1). غير أن عزو القصدية أو الغائية إلى الطبيعة قَبْليًا لا يكوّن عقيدة قَبْلية عن الطبيعة في ذاتها؛ إذ إنه عزو هدفه معرفتنا. وبمعنى آخر مبدأ الحكم القَبْلي هو مبدأ يساعد على الكشف، كما قلنا من قبل، ومن ثم إذا وجدنا في بحثنا التجريبي أن الطبيعة تناسب هذا المبدأ، فإن هذا المبدأ سيكون، بقدر ما نستطيع أن نعرف، واقعة ممكنة خالصة. والقول بأنه يجب أن يناسب، هو فرض قَبْلى؛ أى إنه مبدأ للحكم يساعد على الكشف.

يمكننا أن نتمثل قصدية، أو غائية الطبيعة، من ثم، بطريقتين. فمن جهة يمكن أن نتمثل غائية موضوع معين من موضوعات التجربة من حيث إنه اتفاق صورة الموضوع مع مَلَكة المعرفة، دون أن تشير الصورة إلى مفهوم بغية معرفة محددة بالموضوع. إننا ننظر إلى صورة الموضوع على أنها سبب اللذة التى تأتى من تمثل الموضوع. وعندما نحكم على أن التمثل تلازمه هذه اللذة بالضرورة، وأن التمثل لا بد أن يسبب، بالتالى، لذة للجميع (وليس للذات الخاصة التى تدرك صورة الموضوع هنا والآن)، فإنه سيكون لدينا حكم إستاطيقى. ونصف الموضوع بأنه جميل، ونسمى المَلَكة التى تحكم بصورة كلية وعامة على أساس اللذة التى تلازم التمثل بالذوق.

ومن جهة ثانية يمكن أن نتمثل غائية موضوع معين من موضوعات التجربة من حيث إنه "اتفاق صورته مع إمكان الشىء ذاته، وفقًا لمفهوم الشىء الذى يسبق ويتضمن سبب صورته"(2). وبمعنى آخر نتمثل الشىء، من جهة صورته، على أنه يحقق غاية أو غرضًا من أغراض الطبيعة. وعندما نحكم على أن الأمر هكذا، فإنه يكون لدينا حكم غائى.

---

(1) J., XXXIX; Bd., p. 27.
(2) J., XLIII; Bd., p. 34.

ومن ثم فإن كتاب "نقد مَلَكة الحكم" لا بد أن يلفت الانتباه إلى كل من الحكم الإستاطيقى، والحكم الغائى، ويميز بينهما بدقة. والحكم الإستاطيقى ذاتى بصورة خالصة، لا بمعنى أنه ليست هناك مطالبة كلية وعامة فى الحكم (لأن هناك مطالبة كلية وعامة)، وإنما بمعنى أنه حكم عن اتفاق صورة الموضوع، سواء أكان موضوعًا طبيعيًا أم عملاً من الأعمال الفنية، مع الملكات المعرفية على أساس الشعور الذى يسببه تمثل الموضوع، وليس الاتفاق مع أى مفهوم.

ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن المَلَكة التى تحكم إستاطيقيًا هى "قوة خاصة للحكم على الأشياء بناء على قاعدة، وليس بناء على مفاهيم"[١]. ومع ذلك فإن الحكم الغائى موضوعى؛ بمعنى أنه يحكم على أن موضوعًا معينًا يحقق غاية أو غرضًا من أغراض الطبيعة، ولا يحكم عليه بأنه سبب مشاعر معينة فى الذات. ويخبرنا كانط بأن قوة صنع هذه الأحكام "ليست قوة خاصة، وإنما هى حكم تأملى بوجه عام"[٢].

وأخيرًا فإن مفهوم غائية الطبيعة القَبْلى والمُنظِم لدى الحكم التأملى يقوم بوصفه رابطة بين مجال مفهوم الطبيعة من جهة، ومجال مفهوم الحرية من جهة أخرى؛ لأنه على الرغم من أنه لا يكوّن الطبيعة، بالمعنى الذى تكوّن به مقولات الفهم ومبادؤه الطبيعية، ولا يشرِّع بغية الفعل، كما يفعل المبدأ القَبْلى للعقل العملى، فإنه يساعدنا فى أن نفكر فى الطبيعة على أنها ليست دخيلة تمامًا، إذا جاز هذا التعبير، على تحقيق غايات. إن أعمال الفن هى تعبيرات ظاهرية عن مجال القيمة النومينالى، ويساعدنا الجمال الذى يمكّننا التقدير الإستاطيقى لهذه الأعمال من أن نراه فى الموضوعات الطبيعية فى أن ننظر إلى الطبيعة ذاتها على أنها تجلٍ ظاهرى لنفس الواقع النومينالى، الذى يسميه كانط أحيانًا بـ "الأساس الذى يفوق ما هو محسوس"[٣]. ويساعدنا مفهوم غائية الطبيعة، الذى يجد تعبيرًا فى الحكم

---

(1) J., LII; Bd., p. 37.
(2) J., LII; Bd., p. 37.
(3) Cf. J., LVI; Bd., p. 40.

الغائى، فى أن نتصور إمكان التحقق الفعلى للغايات فى الطبيعة منسجمًا مع قواعد الحكم الغائى.

كما يضع كانط المسألة على هذا النحو. إن دراسة لمبادئ الفهم القَبْلية تبيّن أننا لا نعرف الطبيعة إلا من حيث إنها ظاهرة. بيد أنها تتضمن فى الوقت ذاته أن هناك واقعًا نوميناليًا، أو "واقعًا يفوق ما هو محسوس". ومع ذلك، يترك الفهم الواقع النومينالى غير محدد تمامًا. ولا بد أن نأخذ لفظ "نومين" بالمعنى السلبى كما رأينا عندما تناولنا مفهومى الفنومين والنومين فى كتاب "نقد العقل الخالص". ويقودنا الحكم، بفضل مبدئه القَبْلى للحكم على الطبيعة، إلى أن ننظر إلى الواقع الذى يجاوز ما هو محسوس على أنه محدد عن طريق المَلَكة العاقلة؛ لأنه يمثل الطبيعة بوصفها تعبيرًا ظاهريًا عن واقع نومينالى. ويحدد العقل، بقانونه العملى القَبْلى، الواقع النومينالى، ويبيّن لنا كيف نتصوره. "وبذلك تجعل مَلَكة الحكم الانتقال من مجال مفهوم الطبيعة إلى مجال مفهوم الحرية ممكنًا"(١).

لقد خصصنا هذا القسم لخطوط التفكير التى أجملها كانط فى مقدمته لكتابه "نقد مَلَكة الحكم". ويقع الهيكل الرئيسى للعمل فى جزأين؛ يعالج الجزء الأول الحكم الإستاطيقى، بينما يعالج الجزء الثانى الحكم الغائى. ويكمن الاهتمام الرئيسى بالعمل فى هذين الجزأين بالتأكيد. بيد أنه حالما يتجه المرء إلى معالجة الحكم الإستاطيقى، مثلاً، فإنه يشعر برغبة شديدة فى أن يعالجه ببساطة بوصفه النظرية الإستاطيقية عند كانط؛ أعنى أنه يعالجه من أجل ذاته، كما لو كان جزءًا منفصلاً من فلسفته. ولهذا فإنه يبدو لى أنه من المناسب أن نتناول بإسهاب خطوط التفكير التى تخدم فى بيان أن كتاب "نقد مَلَكة الحكم" هو جزء مكمل عند كانط لمذهبه، وليس ربطًا لبحثين يعالجان موضوعين ممتعين فى ذاتهما بدون علاقة أصيلة بكتابى "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى".

---

(1) J., LVI; Bd., p. 40.

٢ - واتباعًا لعُرف الكُتّاب الإنجليز فى الإستاطيقا، يسمى كانط الحكم الذى يصدر الحكم على شىء بأنه جميل بالذوق. وتفترض كلمة "الذوق" فى الحال الذاتية، وقد رأينا من قبل أن أساس هذا الحكم ذاتى من وجهة نظر كانط؛ أعنى أنه تمثل يشير به الخيال إلى الذات نفسها؛ أعنى إلى الشعور باللذة أو الألم. إن أساس حكمنا بأن شيئًا جميل أو قبيح هو الطريقة التى تتأثر بها قوة شعورنا بتمثل الموضوع. وقد نقول بلغة حديثة إن حكم الذوق عند كانط هو قضية انفعالية، تعبّر عن الشعور ولا تعبّر عن معرفة تصورية. والمعرفة التصورية عن مبنى ما هى، كما يرى كانط، شىء، وتقدير جماله هو شىء آخر.

لكن على الرغم من أن أساس حكم الذوق ذاتى، فإن ما نقوله بالفعل هو بوضوح شىء ما عن الشىء، أعنى أنه جميل. ويكمن أساس هذا الحكم فى الشعور، أما عندما أقول إن موضوعًا جميل، فإننى لا أقول، ببساطة، قولاً عن مشاعرى الخاصة؛ لأن هذا القول هو حكم سيكولوجى يمكن التحقق منه تجريبيًا (من حيث المبدأ على الأقل). إنه ليس حكمًا للذوق من حيث هو كذلك. فحكم الذوق لا ينشأ إلا عندما أعلن أن شيئًا ما جميل. ومن ثم فإن هناك مجالاً لتحليل الجميل، حتى على الرغم من أنه لا يمكن النظر إلى الجمال من حيث إنه خاصية موضوعية لموضوع ما دون أن يمت بصلة بالأساس الذاتى للحكم الذى يقول إن الموضوع جميل.

يأخذ تحليل كانط للجميل صورة دراسة لما يسميه "اللحظات" الأربع لحكم الذوق. وربما ترتبط هذه اللحظات بصور الحكم الأربع على نحو يستدعى الدهشة إلى حد ما؛ وهى: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة. وأقول "ربما على نحو يستدعى الدهشة إلى حد ما"؛ لأن حكم الذوق ليس نفسه حكمًا منطقيًا، حتى على الرغم من أنه يتضمن، كما يرى كانط، إشارة أو علاقة بالفهم. ومع ذلك فإن دراسة كل لحظة من لحظات حكم الذوق تؤدى إلى تعريف متحيز وناقص للجميل.

وتُقدم لنا توضيحات أربعة مكملة لمعنى لفظ "جميل". ومناقشة كانط للموضوع ذات أهمية لذاتها، بغض النظر عن علاقة اللحظات الأربع بصور الحكم الأربع المنطقية.

يؤدى النظر إلى حكم الذوق من وجهة نظر الكيف إلى التعريف الآتى للجميل: "الذوق هو قوة الحكم على موضوع، أو طريقة لتمثله عن طريق ارتياح أو عدم ارتياح يخلو تمامًا من الغرض. ويُسمى موضوع هذا الارتياح بالجميل"(١). ولا يعنى كانط بالقول إن التقدير الإستاطيقى "يخلو تمامًا من الغرض" أنه مُمل، بل يعنى أنه تأملى. فعلى أساس نظرية الذوق يستلزم الحكم الإستاطيقى أن الموضوع الذى نصفه بأنه جميل يسبب ارتياحًا دون إشارة إلى الرغبة؛ أعنى دون إشارة إلى ملَكة الاشتهاء. ومثال بسيط يكفى لتوصيل الفكرة التى يقصدها كانط. افرض أننى نظرت إلى صورة فاكهة وقلت إنها جميلة. إذا كنت أعنى أننى أحب أن آكل الفاكهة، لو كانت حقيقية، وبذلك أربطها بالشهوة، فإن حكمى لن يكون حكم الذوق بالمعنى الفنى؛ أعنى أنه لن يكون حكمًا إستاطيقيًا، وأسيء استخدام كلمة "جميل". إن الحكم الإستاطيقى يتضمن أن صورة الشيء تسبب لذة من حيث إنها موضوع للتأمل، دون أى إشارة إلى الشهوة أو الرغبة.

ويميز كانط بين اللاذ، والجميل، والخير بوصفها تحدد ثلاث علاقات يمكن أن ترتبط فيها التمثلات بمشاعر اللذة والألم. اللاذ هو ما يشبع الميل أو الرغبة، وتخبره الحيوانات والناس أيضًا. والخير هو موضوع التقدير؛ إنه ما ننسب إليه قيمة موضوعية، ويخص كل الموجودات العاقلة، بما فى ذلك الموجودات العاقلة، التى هى ليست موجودات إنسانية، وليس لها أجسام، إن كانت توجد مثل هذه الموجودات. أما الجميل فهو ما يسبب لذة بدون أى إشارة ذاتية إلى ميل أو رغبة. الجميل لا تخبره سوى الموجودات العاقلة، ولكن ليست كلها؛ أعنى أنه يتضمن إدراكًا حسيًا، وبذلك لا يخص سوى تلك الموجودات العاقلة التى لها أجسام.

---

(1) J., 16; Bd., p. 55.

وفضلاً عن ذلك فإن الحكم الإستاطيقى لا يكترث بالوجود كما يرى كانط، فإذا أخذت المثال البسيط الذى قدمناه من قبل، وربطت الفاكهة المصورة برغبتى، فإننى أهتم بوجودها؛ بمعنى أننى أرغب فى أن تكون الفاكهة حقيقية، حتى يمكننى أن آكلها. ولكنى إذا تأملتها إستاطيقيًا، فإن الواقعة التى تقول إن الفاكهة تُتمثل ولا تكون موجودة لا تمت بصلة للموضوع تماما.

وأخيرًا يشير كانط إلى أنه عندما يتحدث عن الحكم الإستاطيقى من حيث إنه حكم يخلو من الغرض تمامًا، فإنه لا يقصد أن يقول إنه لا يمكن أن تلازمه، أو يجب ألا تلازمه، أى منفعة أو مصلحة. فالناس فى المجتمع لديهم اهتمام بنقل اللذة التى يشعرون بها فى الخبرة الإستاطيقية بالتأكيد. ويسمى كانط ذلك بالاهتمام التجريبى بالجميل. بيد أن المصلحة، على الرغم من أنها قد تلازم حكم الذوق أو ترتبط به، ليست علّته المحددة. فالحكم إذا نظرنا إليه فى ذاته هو حكم يخلو من المصلحة.

وعندما نتجه إلى دراسة حكم الذوق وفقًا للكم، فإننا نجد أن كانط يعرّف الجميل بأنه "ما يسبب لذة كلية، بدون مفهوم"(١). ويمكننا أن نتناول هاتين الخاصيتين كلاً على حدة.

إن الواقعة التى تقول إن الجميل هو موضوع ارتياح يخلو من الغرض تمامًا تتضمن أنه موضوع ارتياح كلى عام، أو ينبغى أن يكون كذلك. افرض أننى أعى أن حكمى على تمثال معين بأنه جميل يخلو من الغرض تمامًا، فإن هذا يعنى أننى أعى أن حكمى لا يعتمد على أى شروط خاصة تخصنى أنا. فعندما أنطق حكمى أكون حرًا؛ إذ لا تحثنى رغبة من جهة، ولا يأمرنى أمر أخلاقى من جهة

---

(1) J., 32; Bd., p. 67.

أخرى[١]. ومن ثم أعتقد أن لدى سببًا لأن أعزو ارتياحًا إلى الآخرين يشبه الارتياح الذى أخبره بداخلى؛ لأن الارتياح ليس قائمًا فى ارتياح ميولى الخاصة. وبالتالى فإننى أتحدث عن التمثال كما لو كان الجمال خاصية موضوعية موجودة فيه.

ومن ثم يميز كانط، بالنسبة للكلية، بين حكم يخص اللاذ، وحكم يخص الجميل. فإذا قلت إن تذوق الزيتون لاذ، فإننى على استعداد تام لأن أقول لشخص ما "حسنًا، ربما تجده أنت لاذًا، ولكنى أنا قد أجده ليس لاذًا"؛ لأننى أعرف أن ذوقى يقوم على شعور خاص، أو على ذوق خاص، ولا نزاع حول الذوق. أما إذا قلت إن عملاً معينًا من الأعمال الفنية جميل، فإننى أزعم بصورة ضمنية أنه جميل بالنسبة للجميع كما يرى كانط؛ أعنى أن الحكم لا يقوم على مشاعر خاصة خالصة، حتى إنه لا يمتلك صحة بالنسبة لى فحسب، وإنما يقوم على مشاعر أعزوها إلى الآخرين، أو أطالبهم بها. ومن ثم يجب علينا أن نميز بين حكم الذوق بالاستخدام الفنى للكلمة عند كانط والأحكام التى قد نميل إلى أن نسميها عادة بأحكام الذوق. وعندما نصنع الأحكام الأولى، فإننا نزعم صحة كلية وعامة، ولكننا لا نزعم فى النوع الثانى من الأحكام مثل هذه الصحة الكلية العامة، والنوع الأول من الأحكام هو وحده الذى يهتم بالجميل.

ولا يعنى كانط، بالطبع، الإشارة إلى أنه عندما يصف شخص ما تمثالاً بأنه جميل، فإنه يعتقد بالضرورة أن الجميع يحكمون عليه بأنه جميل بالفعل. فهو يعنى أنه بصنع الحكم يزعم شخص ما بأن الآخرين يدركون جمال التمثال؛ لأنه عندما يعى أن حكمه "حر" بالمعنى الذى أشرنا إليه آنفًا، لا ينسب إلى الآخرين ارتياحًا يشبه ارتياحه هو الخاص، أو يزعم أنه يجب عليهم أن يخبروه.

---

(١) عندما أدخلت فكرة الأمر الأخلاقى، فإننى لا أقصد أن أشير، بالتأكيد، إلى أنها شرط خاص، مثلما هى الحال بالنسبة للميل. لقد أدخلتها ببساطة لأكمل فكرة "كونى حرًا" كما يستخدم كانط هذه الكلمة بالنسبة للحكم الإستاطيقى (المؤلف).

ولكن ما نوع هذا الزعم؟ لا نستطيع أن نبرهن منطقيًا للآخرين على أن موضوعًا ما جميل؛ لأن ادعاء الصحة الكلية التى نصنعها نيابة عن حكم إستاطيقى لا تشير إلى مَلَكة معرفية، وإنما إلى الشعور باللذة والألم فى كل ذات. إن الحكم لا يقوم على أى مفهوم بمصطلحات كانط، بل يقوم على الشعور. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نفى بوعدنا فيما يخص الصحة الكلية للحكم عن طريق أى حجة منطقية. نحن لا نستطيع سوى أن نقنع الآخرين أن يتأملوا الموضوع مرة ثانية وأن يتأملوه بعناية واهتمام أكثر، واثقين بأن مشاعرهم ستتحدث عنهم فى النهاية وسيتفقون مع حكمنا. وعندما نصنع الحكم، فإننا نعتقد أننا نتحدث بصوت كلى وعام، ونزعم موافقة الآخرين، بيد أنهم لا يقدمون هذا الاتفاق إلا على أساس مشاعرهم الخاصة، وليس بفضل أى مفاهيم نلتمسها. "ومن ثم فإننا قد نرى أنه لا شىء مُسلّم به فى حكم الذوق سوى ذلك الصوت الكلى العام بخصوص الارتياح بدون تدخل مفاهيم"[1]. إننا نستطيع أن نلفت الانتباه كما يحلو لنا إلى الخصائص المختلفة للموضوع لنقنع الآخرين بأنه جميل. بيد أن الاتفاق، إذا تم، هو نتيجة ارتياح معين نشعر به فى النهاية ولا يقوم على مفاهيم.

لكن ما عساه أن يكون هذا الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه كانط؟ يخبرنا كانط أنه ليس انفعالاً يكون "إحساسًا لا تتولد فيه اللذة إلا عن طريق فحص مؤقت ولحظى، وتدفق أكثر قوة للقوة الحيوية"[2]. والانفعال بهذا المعنى يرتبط بخبرة الجليل، لا بخبرة الجميل. لكن القول إن الارتياح أو حالة اللذة التى هى الأساس المحدد لحكم الذوق ليست انفعالاً لا يعنى ضرورة تفسير ماذا عسى أن يكون. ويمكننا أن نثير التساؤل بهذه الصورة: ما موضوع الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه كانط؟ لأننا إذا عرفنا ما الذى يثير الارتياح، وفيم يكون، فإننا نعرف نوع الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه.

---

(1) J., 25; Bd., p. 62.
(2) J., 43; Bd., p. 76.

ولكى نجيب عن هذا التساؤل، يمكننا أن نرجع إلى دراسة كانط للحظة الثالثة من لحظات حكم الذوق، التى تناظر مقولة العلاقة. وتتمثل مناقشته لهذه اللحظة الثالثة فى هذا التعريف. "الجمال هو صورة غائية لموضوع ما، من حيث إننا ندرك ذلك بدون أى تمثل للغاية"(١). ولكن لما كان معنى هذا التعريف قد لا يكون واضحًا بصورة مباشرة فإن تفسيرًا ما يكون ضروريًا.

إن الفكرة الأساسية ليست صعبة حتى إننا لا نستطيع أن نفهمها. فإذا نظرنا إلى وردة مثلاً فقد يكون لدينا الشعور بأنها حقيقية تمامًا؛ أى إنه قد يكون لدينا الشعور بأن شكلها يجسدّ أو يحقق غرضًا ما. وفى الوقت ذاته لا نتمثل لأنفسنا أى غاية تتحقق فى الوردة. وإذا سألنا شخص ما الغاية التى تتجسد فى الوردة، فإننا لا نستطيع فحسب أن نقدم تفسيرًا واضحًا لها؛ إذ إننا لا نتصور أو لا نتمثل لأنفسنا أى غاية على الإطلاق. ومع ذلك فإننا نشعر بمعنى ما، بدون مفاهيم، أن غاية ما تتجسد فى الوردة. وربما نستطيع التعبير عن المسألة بهذه الطريقة. هناك إحساس بالمعنى، غير أنه ليس هناك تمثل تصورى لما يعنيه. هناك وعى بالغائية، غير أنه ليس هناك مفهوم عن غاية ما متحققة.

يمكن أن يكون هناك، بالطبع، مفهوم للغاية، تلازمه خبرة الجمال. بيد أن كانط لا يقر بأن حكم الذوق "خالص" إذا كان يمثل مفهومًا لغاية. ويميز بين ما يسميه الجمال "الحر" والجمال "التابع". فإذا حكمنا على وردة بأنها جميلة، فربما لا يكون لدينا مفهوم للغاية التى تتحقق فى الوردة. ومن ثم فإننا نقول إن جمال الوردة جمال حر، ونقول إن حكم الذوق حكم خالص. لكن عندما نحكم على مبنى، كنيسة مثلاً، بأنه جميل، فقد يكون لدينا مفهوم عن غاية تتحقق وتتجسد فى المبنى تمامًا. إننا نقول إن جمال المبنى هو، من ثم، جمال ملازم، ونقول إن حكمنا ليس خالصًا، بالمعنى الفنى الذى يقول إنه ليس ببساطة تعبيرًا عن شعور بالارتياح أو باللذة، وإنما يتضمن عنصرًا تصوريًا. إن الحكم الإستاطيقى لا يكون خالصًا إلا إذا لم يكن لدى الشخص الذى يصنعه مفهوم عن غاية، أو إذا جرده من المفهوم، وافترض أن لديه مفهومًا عندما يصنع الحكم.

---

(1) J., 61; Bd., p. 90.

ويصر كانط على هذه المسألة؛ لأنه يريد أن يؤكد الطابع الخاص والفريد للحكم الإستاطيقى. فإذا تضمن الحكم الإستاطيقى مفهومًا عن غائية موضوعية، عن الكمال، فإنه "سيكون حكمًا معرفيًا مثله فى ذلك مثل الحكم الذى نعلن عن طريقه بأن شيئًا ما خير"(١). لكن الأساس المحدد للحكم الإستاطيقى ليس مفهومًا على الإطلاق فى واقع الأمر، ومن ثم لا يمكن أن يكون مفهومًا عن غاية محددة. "إن الحكم يُسمى إستاطيقيًا بدقة؛ لأن أساسه المحدد ليس مفهومًا، وإنما الشعور بذلك الانسجام فى لعب القوى العقلية، من حيث إننا نستطيع أن نخبره فى الشعور"(٢). ويسلّم كانط بأننا نستطيع أن نكوّن معايير للجمال، ونستطيع، فى حالة الإنسان، أن نكوّن مثالاً عن الجمال الذى يكون فى الوقت نفسه تعبيرًا مرئيًا عن أفكار أخلاقية. بيد أنه يصر على أن "حكمًا وفقًا لمعيار كهذا لا يكون إستاطيقيًا خالصًا، وحكمًا وفقًا لمثال الجمال لا يكون حكمًا خالصًا للذوق"(٣).

والتعريف الرابع للجمال، المستمد من النظر إلى حكم الذوق بناء على جهة ارتياح الذات بالموضوع هو هذا التعريف: "الجميل هو ذلك الذى ندركه بلا مفهوم من حيث إنه موضوع ارتياح ضرورى"(٤).

وليست هذه الضرورة ضرورة موضوعية نظرية؛ لأنها لو كانت كذلك، سأعرف قَبْليًا أن كل شخص يتفق مع حكم الذوق الخاص بى. والمسألة ليست كذلك بالتأكيد. فأنا أزعم صحة كلية لحكمى، بيد أننى لا أعرف أنه يكون مؤكدًا فى الواقع. وليست هذه الضرورة ضرورة عملية؛ أعنى أنها ليست نتاج قانون موضوعى يخبرنا كيف ينبغى علينا أن نفعل. إنها ضرورة يطلق عليها كانط ضرورة نموذجية؛ أى إنها "ضرورة اتفاق الجميع على حكم يُنظر إليه على أنه

---

(1) J., 47; Bd., p. 79.
(2) J., 47; Bd., p. 80.
(3) J., 60-1; Bd., p. 90.
(4) J., 68; Bd., p. 96.

نموذج لقاعدة كلية لا يمكن صياغتها"[1]. فعندما أقول إن شيئًا ما جميل، فإنني أزعم أنه يجب على الجميع أن يصفوه بأنه جميل، ويفترض هذا الزعم الكلى مبدأ كليًا، يكون الحكم نموذجًا له. غير أن المبدأ لا يمكن أن يكون مبدأ منطقيًا. ومن ثم لا بد أن ننظر إليه على أنه حس مشترك. بيد أن هذا ليس حسًا مشتركًا وفقًا للاستخدام العادى للكلمة؛ لأن الحس المشترك فى استخدامه العادى يحكم عن طريق مفاهيم ومبادئ، على الرغم من أننا نتمثلها بصورة غير واضحة. أما الحس المشترك فى الفهم الإستاطيقى للكلمة، فإنه يشير إلى "الأثر الذى ينتج من اللعب الحر لملكاتنا المعرفية"[2]. فعندما ينتقل حكم إستاطيقى نفترض أن ارتياحًا معينًا ينشأ، أو لا بد أن ينشأ، من لعبها فى كل أولئك الذين يدركون الموضوع محل الاهتمام.

ولكن ما هو الحق الذى يخول لنا افتراض هذا الحس المشترك؟ إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجوده، بيد أننا نفترضه أو نسلّم به من حيث إنه الشرط الضرورى لإمكان نقل الأحكام الإستاطيقية للغير. فالأحكام، وكذلك الاقتناع الذى يلازمها، لا بد أن تسلّم بإمكان نقل أو توصيل كلى للآخرين، كما يرى كانط. بيد أنه لا يمكن نقل أو توصيل الأحكام الإستاطيقية عن طريق مفاهيم أو باللجوء إلى قاعدة منطقية كلية. ومن ثم فإن "الحس المشترك" هو الشرط الضرورى لإمكان نقلها وتوصيلها. وهذا هو أساس افتراضنا لهذا الحس المشترك.

ولا بد أن نعى، بوجه عام، أن كانط لا يهتم فى "تحليل الجميل" بقواعد معطاة لتعليم الذوق الإستاطيقى وتهذيبه. فهو ينكر تمامًا أى ميل مثل هذا فى افتتاحية كتابه "نقد مَلَكة الحكم". إنه يهتم أولاً وأخيرًا بطبيعة الحكم الإستاطيقى، الذى نستطيع أن نتحدث عنه قَبْليًا؛ أعنى ذلك الذى نستطيع أن نتحدث عن خصائصه الكلية والضرورية. وأثناء مناقشته يوجه الانتباه بوضوح إلى أفكار

(1) J., 62-3; Bd., p. 91.
(2) J., 64-5; Bd., p. 93.

جديرة بالاعتبار، سواء قبلناها أم لم نقبلها. وخلو الحكم الإستاطيقى من الغـرض. وفكرة الغائية بدون أى مفهوم عن الغاية هما حالتان توضحان مـا نقـول. لكـن السؤال الأساسى قد يكون عما إذا كان الحكم الإستاطيقى يعبر عن الشعور، بمعنى أنه الأساس الوحيد الذى يحدد حكم الذوق الخالص، أو عما إذا كان حكمًا معرفيًـا بمعنى ما. وإذا اعتقدنا أن تفسير كانط للمادة هو تفسير ذاتـى جـدًا، وأن الحكـم الإستاطيقى لا بد أن يعبّر فى واقع الأمر عن معرفة موضوعية بنوع لا يقر بـه، فإنه يجب علينا أن نكون على استعداد، بالتأكيد، أن نبيّن ما عساها أن تكون هـذه المعرفة. وإذا لم نستطع أن نقوم بذلك، فإن هذا سـيكون للوهلـة الأولـى أساسًـا لاعتقادنا أن تفسير كانط هو تفسير سليم. بيد أنه يجب على القارئ أن يكوّن رأيـه الخاص فى هذه المسألة.

٣ - ينظر كانط إلى كتاب "إيدموند بيرك"[١] "بحث فلسفى فى أصل أفكارنا عن الجليل والجميل" (عام ١٧٥٦) على أنه العمل الأكثر أهمية فى هذا الخط من البحث الذى ظهر. لكن على الرغم من أنه حذا حذو "بيـرك" وسار على نهجه فى التمييز بين الجميل والجليل[٢]، فإنـه نظـر إلـى معالجته على أنها معالجة "تجريبية خالصة"، و"سيكولوجية"[٣]، ورأى أن ما هو مطلوب هو "العرض الترنسندنتالى" للأحكام الإستاطيقية. وبعـد أن قمنا بمعالجة دراسة كانط لحكم الذوق بمعنى حكم خاص بالجميـل، فإننا نستطيع أن نتجه الآن إلى تحليل الجليل. لكننى أقتـرح أن أعـالج الموضوع بطريقة عابرة.

---

(١) إيدموند بيرك (١٧٢٩ - ١٧٩٧): سياسى وعالم جمال بريطانى، لمع كزعيم للمعارضة فى البرلمان، وعُرف بعدائه للثورة الفرنسية وقد هاجمها بعنف فى كتابه "تأملات فى ثورة فرنسا". من أهم مؤلفاتـه فى علم الجمال "بحث فلسفى فى أصل أفكارنا عن الجليل والجميل" (المترجم).

(٢) لا أريد أن أشير بهذه الملاحظة إلى أن بيرك هو أول منْ قام بهذا التمييز (المؤلف).

(3) J., 128; Bd., p. 147.

للجميل والجليل بعض الخصائص المشتركة، فكل منهما يولد لــذة أو متعــة مثلاً، والحكم بأن شيئًا ما جليل لا يفترض مفهومًا محددًا غير الذى يفترضه الحكم بأن موضوعًا ما جميل. بيد أن هناك فى نفس الوقت اختلافات ذات أهميــة بــين الجميل والجليل؛ فالجميل يرتبط بالكيف لا بالكم مثلاً، بينما يرتبط الجليل بــالكم لا بالكيف؛ فالجمال الطبيعى يرتبط، كما رأينا، بصورة (شكل) الموضوع، وتتــضمن الصورة حدًا. ومع ذلك فإن تجربة الجليل ترتبط باللا صورية؛ بمعنى غياب الحد، شريطة أننا نتمثل غياب الحدود هذا بالإضافة إلى الشمول (المجمــوع). (وبــذلك فإننا نشعر بالعظمة العارمة للمحيط الهائج من حيث إنها لا محدودة، لكننــا نتمثــل غياب الحدود أيضًا بوصفه كلاً). وبذلك استطاع كانط أن يربط الجمــال بــالفهم، ويربط الجلال بالعقل. إن الخبرة الإستاطيقية بالجميل لا تعتمد، كما رأينا، على أى مفهوم محدد. ومع ذلك فإنها تتضمن لعبًا حرًا لملكات هى الخيال والفهم فى هــذه الحالة. إننا نشعر بأن الجميل يكفى للخيال، وننظر إلى الخيال علــى أنــه يتفــق، بالنسبة للعيان، مع مَلَكة المفاهيم. ومع ذلك فإن الجليل يطغى على الخيــال، إنــه يكلفه فوق طاقته إذا جاز هذا التعبير. ونتمثله بالتالى على أنه يتفق مع العقــل، إذا نظرنا إليه على أنه مَلَكة الأفكار المحددة عن الكل (الــشمول). إن الجليــل، مــن حيث إنه يتضمن غياب الحدود، لا يكفى لقوة تمثلنا الخيالى؛ أعنــى أنــه يفوقهــا ويطغى عليها. ومن حيث إن غياب الحدود هذا يرتبط بالكل، فإنه يمكن النظر إلى الجليل على أنه "عرض" أو إظهار لفكرة العقل اللا محدودة على حد تعبير كــانط. وثمة اختلاف آخر هو أنه فى حين أنه يمكن وصف اللذة أو المتعة التــى يولــدها الجميل بأنها متعة إيجابية، تطول فى التأمل الهادئ، فإننا لا بد أن نقول إن الجليــل يسبب إعجابًا ودهشة وخوفًا ولا يولد متعة إيجابيــة. وتــرتبط خبرتــه بالانفعــال بالمعنى الذى أشرنا إليه فى القسم الأخير، وهو الفحص المؤقت، ونتيجــة التــدفق الأكثر قوة للقوة الحيوية. وأخيرًا على الرغم من أن الجميل يتميز عــن الجــذاب، فإنه يمكن أن يرتبط به. بيد أن الجاذبية والجليل يتعارضان.

ومن الواقعة، أو من الواقعة المفترضة، التى تقول إننا نخبر الجليل من حيث إنه يطغى على الخيال ومن حيث إنه لا يتفق مع قوة التمثل التى لدينا، يستنتج كانط نتيجة هى أنه من غير المناسب أن نقول عن الموضوعات الطبيعية إنها جليلة. لأن اللفظ يشير إلى الاستحسان. وكيف يمكننا أن نستحسن ما نخبره الهائج بأنه جليل. إن منظره مرعب، ولا بد أن يمتلأ عقل المرء بأنواع كثيرة من الأفكار، إذا كان ينبغى أن ينسجم عن طريق منظر كهذا مع عاطفة هى نفسها الجليل؛ لأنه بواسطتها يندفع العقل إلى أن يتخلى عن مجال الحس ويهتم بأفكار تتضمن غائية أسمى"[١]. وهناك موضوعات طبيعية كثيرة يمكن أن توصف بأنها جميلة بصورة ملائمة. بيد أن الجلال ينتمى، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إلى مشاعرنا أو عواطفنا ولا ينتمى إلى الموضوعات التى تستثيرها.

يميز كانط بين الجليل الرياضى والجليل الدينامى بناء على ما إذا كان الخيال يرجع الحركة الذهنية المتضمنة فى خبرة الجليل إلى مَلَكة المعرفة أو إلى مَلَكة الرغبة. الجليل الرياضى هو ذلك العظيم بصورة مطلقة[٢]، أو "ذلك الذى يكون بالنسبة له كل شىء آخر ضئيلاً"[٣]. ومن بين الأمثلة التى يقدمها كانط مثال كاتدرائية القديس بطرس فى روما. أما الجليل الدينامى فإننا نخبره، مثلاً، عندما نجد فى الوقت ذاته سموًا فى عقلنا وذهننا على هذه العظمة الفيزيائية[٤].

٤ - تحتاج أحكام الذوق الخالصة (أعنى الأحكام الخاصة بجمال الموضوعات الطبيعية)، كما يرى كانط، إلى تبرير. إن الحكم الإستاطيقى يحتاج بصورة قَبْلية إلى أنه لا بد أن يشعر الجميع عند تمثل موضوع معين بنفس النوع من اللذة أو المتعة (التى تنشأ من لعب

---

(1) J., 171; Bd., p. 103.
(2) J., 80; Bd., p. 100.
(3) J., 34; Bd., p. 109.
(٤) ملاحظات كانط أن منظر عظمة المحيط الهائج، مثلاً، أو منظر بركان فى الانفجار يصبح سارًا عندما نراه من موقع الهيمنة دفعت شوبنهور إلى بعض الملاحظات التهكمية (المؤلف).

الخيال والفهم) الذى يكون الأساس المحدد للحكم. ولما كان الحكم حكمًا خاصًا تصنعه ذات معينة، ولما كان أساسه المحدد ذاتيًا (ليس معرفة موضوعية بشيء ما)، فما تبرير ادعاء صحة كلية؟ لا نستطيع أن نبرر ذلك بدليل أو برهان منطقى؛ لأن الحكم ليس حكمًا منطقيًا. كما أننا لا نستطيع أن نبرره باللجوء إلى اتفاق كلى عام حقيقى؛ لأنه بغض النظر عن الواقعة التى تقول إن الناس لا يتفقون فى أحكامهم الإستاطيقية على الإطلاق، فإن الادعاء، أو المطالبة باتفاق كلى عام يكون قَبْلِيًا. وهذا الادعاء هو خاصية جوهرية وأساسية للحكم من حيث إنه كذلك، وبذلك يكون مستقلاً عن الوقائع التجريبية التى تخص الاتفاق العام المشترك، أو نقصه، على الحكم. ومن ثم لا يمكن أن يأخذ التبرير صورة تبرير منطقى ولا صورة استقراء تجريبى، من أجل البرهنة على صدق الحكم عندما ننظر إليه على أنه يدعى صحة كلية وعامة.

إن طريقة كانط الخاصة بمعالجة المسألة تعادل عزو الشروط التى وفقًا لها يمكن تبرير ادعاء الاتفاق الكلى العام. فإذا قام الحكم الإستاطيقى على أسس ذاتية خالصة؛ أعنى على اللذة أو الألم اللذين ينشآن من لعب قوتى الخيال والفهم بالنسبة إلى تمثل معين، وإذا كان لدينا الحق لأن نفترض سلفًا بناءً متشابهًا للقوى المعرفية والعلاقات بينها فى كل الناس، فإننا نبرر ادعاء الصحة الكلية من جانب الحكم الإستاطيقى. بيد أن الحكم لا يقوم على أسس ذاتية خالصة. ويكفل إمكان نقل التمثلات والمعرفة بوجه عام وتوصيلهما لافتراضنا المسبق شروطًا ذاتية متشابهة للحكم فى كل الناس. ومن ثم فإن ادعاء الاتفاق الكلى يكون له ما يبرره.

ولا يبدو لى أن هذا الاستنباط أو الاستنتاج[١] ينقلنا بعيدًا. فليس هناك استنباط ضرورى ومطلوب، كما يخبرنا كانط، فى حالة الأحكام الخاصة بالجليل

---

(١) لكى يعرف القارئ تفصيلات الاستنتاج يجب عليه أن يرجع إلى كتاب "نقد ملَكة الحكم" نفسه (J.. 131 FF; Bd., pp. 150 FF.) (المؤلف).

فى الطبيعة؛ لأنه من غير المناسب أن نصف الطبيعة بالجلال؛ فاللفظ يشير إلى عواطفنا، وليس إلى الظواهر الطبيعية التى تستثيرها. ومع ذلك فإن الاستنتاج ضرورى ومطلوب فى حالة حكم الذوق الخالص؛ لأن تأكيدًا جازمًا يُقال عن موضوع من جهة صورته، ويتضمن هذا التأكيد ادعاءً قَبْليًا بالصحة الكلية العامة. ويتطلب الإخلاص للبرنامج العام للفلسفة النقدية تبريرًا لهذا الحكم. ولكن ما قيل لنا بالفعل أثناء التبرير يعادل قليلاً جدًا من الأقوال بأن ادعاء الصحة الكلية له ما يبرره إذا كان لدينا ما يسوغ افتراض تشابه لشروط الحكم الذاتية فى كل الناس، وأن إمكان النقل أو التوصيل يبرر هذا الافتراض. وربما يكون صحيحًا أن هذا يناسب النموذج العام للفلسفة النقدية، من حيث إن إمكان الحكم الإستاطيقى، إذا نظرنا إليه على أنه قضية تأليفية قَبْلية، يشير إلى شروط من جانب الذات. بيد أن المرء قد يتوقع أن يسمع الكثير عن الشروط من جانب الموضوع – حقًا، إن الشروط المحددة لحكم الذوق ذاتية كما يرى كانط. بيد أنه يذهب، كما رأينا، إلى أن الموضوعات الطبيعية يمكن أن توصف بأنها جميلة بصورة ملائمة، فى حين أن الجلال لا توصف به الطبيعة إلا بصورة غير مناسبة.

٥ – لقد اهتممنا حتى الآن بجمال الموضوعات الطبيعية[١]. ويجب علينا أن ننتقل الآن إلى موضوع الفن. والفن بوجه عام "يتميز عن الطبيعة من حيث إنه مصنوع، يتميز عن الفعل، ويتميز نتاج أو نتيجة الفن عن نتاج الطبيعة مثلما يتميز العمل عن النتيجة"[٢]. إن الفن الجميل، من حيث إنه يتميز عن الفن الملائم الخالص، هو "نوع من التمثل له غاية فى ذاته،

---

(١) إذا حكمنا بالطريقة التى يرد بها كانط "التوليب" (زهرة من الفصيلة الزنبقية) كمثال، فإنه يبدو أن لديه تكهنًا بهذه الزهرة (المؤلف).

(2) J., 173; Bd., p. 183.

على الرغم من أنه ليس له غاية خارجة عنه، يرقى تهذيب القوى العاقلة بغية التواصل الاجتماعى"(١).

وفيما يتصل بنتاج الفن الجميل، لا بد أن نكون على وعى بأنه فن، وليس طبيعة، كما يرى كانط، بيد أن غائية صورته لا بد أن تتخلص فى نفس الوقت من الإكراه الذى تفرضه القواعد التعسفية على الرغم من أنها نتاج للطبيعة. ولا يقصد كانط، بالطبع، أننا لا نراعى أى قواعد فى إنتاج عمل الفن. فهو يقصد أن مراعاتها يجب ألا تكون واضحة وجلية بصورة لا تطاق. إن عمل الفن، لكى يكون عملاً للفن، لا بد أن يظهر أنه يمتلك "التحرر" من الطبيعة. ومع ذلك، سواء أكانت المسألة هى مسألة جمال طبيعى أم عمل من أعمال الفن، فإننا نستطيع أن نقول إن "ما هو جميل هو الذى يولد متعة فى الفعل الخالص للحكم عليه (وليس فى الإحساس، ولا عن طريق مفهوم)"(٢).

الفن الجميل هو عمل العبقرية، والعبقرية هى الموهبة، أو هبة طبيعية تقدم القاعدة للفن. والفن يفترض قواعد نتمثل عن طريقها نتاجًا على أنه ممكن. بيد أن هذه القواعد لا يمكن أن تمتلك مفاهيم من حيث إنها تكون أسسها المحددة. ومن ثم فإن الفنان لا يستطيع، إذا كان فنانًا حقيقيًا أو عبقريًا، أن يخترع قواعده عن طريق مفاهيم. وينجم عن ذلك أن الطبيعة نفسها، من حيث إنها تؤثر فى الفنان (عن طريق انسجام ملكاته) لا بد أن تعطى القاعدة للفن. ومن ثم فإنه يمكن تعريف العبقرية بأنها "الميل الطبيعى الفطرى الذى عن طريقه تعطى الطبيعة القاعدة للفن"(٣).

ولا مجال هنا لأن نعالج أفكار كانط عن الفن والعبقرية بالتفصيل. ويكفى أن نذكر مسألتين؛ أولاهما أن الروح هى من بين المَلَكات التى يعزوها كانط إلى

---

(1) J., 179; Bd., p. 187.
(2) J., 180; Bd., p. 187.
(3) J., 18; Bd., p. 188.

العبقرية، وهو يصفها بأنها المبدأ الذى يبعث الحياة فى العقل. إنها "مَلَكة امتلاك تقديم أفكار إستاطيقية"[1]، إنها فكرة إستاطيقية لكونها تمثيلاً للخيال الذى يستثير التفكير كثيرًا على الرغم من أنه ليس هناك أى مفهوم يكفى لها، ويجب أن نضع فى اعتبارنا أننا لا نستطيع أن نعبر عنها باللغة تمامًا. وبذلك فإن الفكرة الإستاطيقية هى نظير لمثال عقلى، الذى هو، على العكس، مفهوم لا يمكن أن يتناسب معه أى عيان أو تمثل للخيال.

والمسألة الثانية التى يمكن أن نلاحظها هى إصرار كانط على أصالة العبقرية. "إن كل شخص يوافق على أن العبقرية تعارض روح التقليد والمحاكاة تمامًا"[2]. وينجم عن ذلك إنه لا يمكن تعلم العبقرية. ولكن لا ينجم عن ذلك أن العبقرية يمكن أن تستغنى عن كل القواعد والتدريب الفنى. إن الأصالة ليست هى الشرط الجوهرى الوحيد للعبقرية إذا نظرنا إليها على أنها مُنتجة لأعمال الفن.

٦ - إن لدينا فرصة لأن نلاحظ شغف كانط بهندسة البناء. ويتجلى هذا فى كتابه "نقد مَلَكة الحكم" وأيضًا فى كتابه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى". وتمامًا كما أنه يقدم تبريرًا لحكم الذوق الخالص، فإنه يقدّم أيضًا ديالكتيكًا موجزًا للحكم الإستاطيقى[3]. ويتضمن هذا تقرير النقيضة وحلها.

والنقيضة هى على النحو التالى. الموضوع: لا يقوم حكم الذوق على مفاهيم، وإلا فإنه سيفسح مجالاً للنزاع والخلاف (أى إنه يكون قابلاً للتحديد عن

---

(1) J., 192; Bd., p. 197.

(2) J., 183; Bd., p. 190.

(٣) كما يضيف كانط إلى الجزء الأول من كتابه "نقد ملَكة الحكم" ملخصًا عن "نظرية منهج الذوق". لكنه مختصر للغاية (المؤلف).

طريق الأدلة). نقيض الموضوع: يقوم حكم الذوق على مفاهيم، وإلا فإننا لا نستطيع أن نتنازع فيه (أى إننا لا نستطيع أن ندعى لحكمنا موافقة الآخرين الضرورية)[١].

ويكمن حل النقيضة فى بيان أن الموضوع ونقيضه ليسا متناقضين؛ لأن كلمة "مفهوم" يجب ألا تُفهم بنفس المعنى فى القضيتين. الموضوع يعنى أن حكم الذوق لا يقوم على مفاهيم مُحددة. وهذا صحيح تمامًا. ونحن نعنى فى نقيض الموضوع أن حكم الذوق يقوم على مفهوم غير مُحدد؛ هو مفهوم أساس الظواهر الفائق لما هو محسوس. وهذا صحيح أيضًا؛ لأن هذا المفهوم غير المحدد هو مفهوم الأساس العام لغائية الطبيعة الذاتية للحكم كما يرى كانط، وهذا ضرورى من حيث إنه أساس لادعاء الصحة الكلية نيابة عن الحكم. بيد أن المفهوم لا يقدم لنا أى معرفة بالموضوع؛ ولا يقدم أى برهان على الحكم. وبذلك فإن الموضوع ونقيض الموضوع يمكن أن يكون كلاهما صادقًا، ويمكن أن يتطابقا بالتالى، ومن ثم تختفى النقيضة الظاهرية.

٧ – تفترض الواقعة التى تقول إن حكم الذوق يقوم إلى حد ما على المفهوم غير المحدد لأساس الظواهر الفائق للحس أن هناك علاقة بين الإستاطيقا والأخلاق؛ لأن الحكم الإستاطيقى يفترض هذا المفهوم غير المحدد بصورة غير مباشرة، ويقدم التأمل فى القانون الأخلاقى مضمونًا محددًا لفكرة ما هو فائق للحس. ومن ثم ليس هناك ما يدعو للدهشة أن نجد كانط يقول إن "الجميل هو رمز لما هو خير أخلاقيًا"[٢]، وأن "الذوق هو، فى جوهر الأمر، قوة الحكم على التوضيح المحسوس

(1) J., 234; Bd., p. 231.

(2) J., 258; Bd., p. 250.

للأفكار (عن طريق مماثلة معينة متضمنة فى تأملنا فى كل من الأفكار الأخلاقية والتوضيح المحسوس لها)[1].

ولكن ماذا يعنى كانط بالرمز؟ إن مثاله الخاص قد يكون توضيحًا لهذا المعنى، يمكن تمثل الدولة الملكية عن طريق جسم حسى إذا كانت تحكمها قوانين تنبع من الشعب[2]، ويمكن تمثلها عن طريق آلة (مثل طاحونة يدوية) إذا كان يحكمها الفرد، أعنى الإرادة المطلقة لحاكم مطلق. بيد أن التمثيل فى كلتا الحالتين ليس إلا تمثيلاً رمزيًا. إن النوع الأول من الدولة ليس واقعة فعلية مثل الجسم، ولا يحمل النوع الثانى من الدولة أى تشابه حرفى بالطاحونة اليدوية. وفى الوقت ذاته هناك مماثلة بين القواعد التى نتأمل بناء عليها نوع الدولة وعلّيتها من جهة، والرمز التمثيلى وعلّيته من جهة أخرى. وبذلك يقيم كانط فكرته عن الرمزية على المماثلة. وينشأ السؤال: ما أوجه المماثلة بين الحكم الإستاطيقى والحكم الأخلاقى، أو بين الجميل والخير أخلاقيًا، التى تبرر نظرتنا إلى الحكم الإستاطيقى على أنه رمز للخير أخلاقيا؟

ثمة مماثلة بين الجميل والخير أخلاقيًا تكمن فى أن كليهما يولد متعة ولذة بصورة مباشرة؛ أعنى أن هناك تشابهًا بينهما يكمن فى أنهما يولدان متعة، بيد أن هناك اختلافًا بينهما فى الوقت نفسه؛ لأن الجميل يولد متعة فى العيان التأملى، أما الخير أخلاقيًا فيولد متعة فى المفهوم. كما أن الجميل يولد متعة بغض النظر عن أى مصلحة، وعلى الرغم من أن الخير أخلاقيًا يرتبط بالمصلحة بالفعل، فإنه لا يسبق الحكم الأخلاقى، وإنما يتبعه. ومن ثم فإن هناك مماثلة أيضًا، وليس تشابهًا دقيقًا. وفضلاً عن ذلك فإن الخيال فى الحكم الإستاطيقى ينسجم مع الفهم، ويشبه هذا الانسجام الانسجام الأخلاقى للإرادة مع نفسها وفقًا لقانون العقل العملى الكلى.

---

(1) J., 263; Bd., p. 255.

(٢) عبارة كانط هى "التشريع الداخلى" ((J., 256; Bd., p. 249. ومن المحتمل أنه كان يضع فى اعتباره فكرة القانون عند روسو من حيث إنها التعبير عن الإرادة العامة (المؤلف).

وأخيرًا، هناك مماثلة بين ادعاء الكلية من جانب المبدأ الذاتي في حكم الذوق وادعاء الكلية من جانب مبدأ الأخلاق الموضوعي.

وقد تفترض طريقة كانط في الحديث أحيانًا جعل الخبرة الإستاطيقية أخلاقية. وبذلك فإنه يخبرنا بأن "المدخل الصحيح لأساس الذوق هو تطوير الأفكار الأخلاقية وتهذيب الشعور الأخلاقي؛ لأنه فقط عندما تتفق الحساسية مع هذا، فإن الذوق الحقيقي يمكن أن يأخذ صورة ثابتة محددة"(١). بيد أن كانط لا يريد أن يرد الحكم الإستاطيقي إلى الحكم الأخلاقي. فهو يصر، كما رأينا، على الخصائص التي تميز الحكم الإستاطيقي. إن المسألة التي يريد أن يبينها هي أن الخبرة الإستاطيقية تكوّن رابطة بين العالم المحسوس كما نتمثله في المعرفة العلمية، والعالم الذي يفوق ما هو محسوس كما نعيه في التجربة الأخلاقية. ولأنه كان يضع في اعتباره هذه المسألة بصفة خاصة، فإنه يلفت الانتباه إلى المماثلة بين الجميل والخير أخلاقيًا.

٨ – لقد رأينا أن حكم الذوق يهتم بصورة الغائية في موضوع ما، من حيث إننا ندرك هذه الغائية بدون أي تمثل لغاية ما. وبذلك يكون حكمًا غائيًا بمعنى ما. وهو حكم صوري وذاتي بمصطلحات كانط. فهو صوري بمعنى أنه يهتم بتفسير وجود أي شيء. وهو بذاته لا يهتم، في واقع الأمر، بأي أشياء موجودة. فهو يهتم أساسًا بتمثلات. وهو ذاتي بمعنى أنه يشير إلى شعور الشخص الذي يصنع الحكم؛ أعني أنه يؤكد ارتباطًا ضروريًا بين تمثل موضوع من حيث إنه غائي والمتعة أو اللذة التي تلازم هذا التمثل.

كما أن هناك حكمًا موضوعيًا صوريًا إلى جانب الحكم الغائي الذاتي الصوري. ويوجد هذا الحكم في الرياضيات كما يرى كانط. ومن الأمثلة التي يقدمها: يتضمن الأساس لحل عدد من المشكلات الهندسية في الشكل البسيط مثل

---

(1) J., 264; Bd., p. 255.

الدائرة. فإذا أراد المرء أن يرسم مثلثًا مثلاً، أُعطيت قاعدته والزاوية المقابلة، فإن الدائرة تكون "المكان الهندسى لكل المثلثات التى تطابق هذا الشرط"(١). والحكم الخاص بإمكان مناسبة الدائرة لهذا الغرض هو حكم غائى؛ لأنه يقرر "غائية". وهو حكم غائى صورى؛ لأنه لا يهتم بالأشياء الموجودة وبالعلاقة العلّية. ولا شىء يُقال عن الوجود فى الرياضيات البحتة، وإنما يقال فقط عن إمكان الأشياء(٢). بيد أنه حكم موضوعى، وليس ذاتيًا؛ لأنه ليست هناك إشارة إلى مشاعر الشخص أو رغباته التى تصنع الحكم.

كما أن هناك أحكامًا غائية مادية إلى جانب الأحكام الغائية الصورية، وهذه الأحكام الغائية المادية تشير إلى أشياء موجودة. وهذه الأحكام إما أن تكون ذاتية أو موضوعية. فهى ذاتية إذا قررت غايات أو أغراضًا بشرية، وهى موضوعية إذا اهتمت بغايات أو أغراض فى الطبيعة. ويعالج الجزء الثانى من كتاب "نقد ملَكة الحكم" الفئة الرابعة؛ وهى الأحكام الغائية المادية. وعندما يتحدث كانط ببساطة عن "الحكم الغائى"، فإنه يضع فى اعتباره هذا النوع من الأحكام.

بيد أن هناك تمييزًا آخر لا بد أن نقوم به. فعندما نؤكد أن هناك غائية أو قصدية فى الطبيعة، فإننا قد نشير إما إلى غائية نسبية (ويسميها كانط غائية خارجية أيضًا) أو غائية داخلية. فإذا قلنا، مثلاً، إن حيوان الرّنة يوجد فى الشمال حتى يكون لدى الإسكيمو لحم يأكلونه، فإننا نؤكد حالة من الغائية أو الغرضية الخارجية. إننا نقول إن الغائية الطبيعية للرّنة هى خدمة شىء خارجى. ومع ذلك فإذا قلنا إن للرّنة غاية طبيعية فى ذاتها، فإننا نقصد بذلك أنها كل عضوى تعتمد فيه الأجزاء على بعضها بصورة متبادلة، وتوجد من أجل الكل الذى تكون أجزاء منه، فإننا نؤكد حالة من الغائية الداخلية. أعنى أن الغائية الطبيعية للرّنة تكمن بداخلها، إذا نظرنا إليها على أنها كل عضوى، ولا تكمن فى علاقة بشىء خارجى آخر غيرها.

---

(1) J., 272; Bd., pp. 262-3.
(2) J., 270; Bd., p. 268, note.

والآن دعنا ننظر إلى الحكم الأول، أعنى أن الرِّنة توجد من أجل الموجودات الإنسانية. إن هذا الزعم الذى يعتمد عليه هذا هو تفسير لوجود الرِّنة. ومع ذلك فإنه يختلف عن التفسير العلّى؛ لأن التفسير العلّى (أعنى التفسير وفقًا لمقولة العلّية التى لها رسم تخطيطى) يخبرنا بكيف خرجت الرِّنة إلى حيّز الوجود فقط. إنه لا يخبرنا لماذا توجد. إن الحكم الغائى النسبى يزعم أنه يقدّم إجابة عن السؤال لماذا. بيد أن الإجابة لا تكون سوى إجابة افتراضية فقط على الأقل؛ أعنى أنها تفترض أنه لا بد أن تكون هناك موجودات إنسانية فى الشمال. بيد أنه ليس هناك قدر من دراسة الطبيعة يبيّن لنا أنه لا بد أن تكون هناك موجودات إنسانية فى الشمال الأقصى؛ إنه مفهوم من الناحية السيكولوجية أننا نميل، بالفعل، إلى الاعتقاد بأن الرِّنة توجد من أجل الإسكيمو، وأن العشب يوجد من أجل الماعز والبقر، بيد أننا قد نقول أيضًا إن الموجودات الإنسانية لديها القدرة على أن توجد فى الشمال الأقصى؛ لأنه قد تصادف أن تكون هناك رِّنة، وأن الماعز والبقر لديها القدرة على أن تعيش فى أماكن معينة، وليس فى أماكن أخرى؛ لأنه قد تصادف أن يكون هناك غذاء مناسب فى المكان الأول، وليس فى المكان الثانى. وبمعنى آخر بغض النظر عن أى اعتراضات أخرى ممكنة على تأكيد غائية خارجية فى الطبيعة، فإن حكمنا لا يمكن أن يكون مطلقًا. فليس لدينا الحق لأن نقول بصورة مطلقة إن الرِّنة توجد من أجل الناس، وأن العشب يوجد من أجل الماعز والبقر. إن الأحكام قد تكون صادقة، غير أننا لا نستطيع أن نعرف أنها صادقة؛ لأننا لا نستطيع أن نعرف أى علاقات ضرورية تبرهن على صدقها.

ومع ذلك فإن الأحكام الخاصة بالغائية الداخلية هى أحكام غائية مطلقة. أعنى أنها تؤكد نتاجًا ما للطبيعة هو فى ذاته غاية أو غرض للطبيعة. وفى حالة الغائية النسبية نقول، بصورة مكافئة، إن شيئًا يوجد من أجل شىء آخر إذا كان هذا الشىء الآخر يجسد غاية من غايات الطبيعة. أما فى حالة الغائية الداخلية، فإننا نقول إن شيئًا يجسد غاية من غايات الطبيعة لأن الشىء هو ما هو عليه، لا بسبب علاقته بشىء آخر. ومن ثم يثار التساؤل: ما الشروط الضرورية لصنع هذا الحكم؟

"إننى أقول بصورة مبدئية إن شيئًا يوجد كغاية من غايات الطبيعة عندما يكون علّة ومعلولاً لذاته"(1). ويقدم كانط مثال الشجرة لتوضيح ما يقصده. فالشجرة لا تنتج عددًا آخر من نفس النوع فحسب، وإنما تنتج نفسها من حيث إنها فرد؛ لأنه فى العملية التى نسميها بالنمو تستقبل المادة وتنظمها على نحو ما حتى إننا نستطيع أن ننظر إلى العملية كلها على أنها عملية إنتاج ذاتى. وفضلاً عن ذلك هناك علاقة من الاعتماد المتبادل بين جزء ما والكل؛ فالأوراق، مثلاً، تنتجها الشجرة، لكن فى الوقت نفسه تحافظ الأوراق على الشجرة؛ بمعنى أن زوال الأوراق قد يؤدى إلى موت الشجرة.

وعندما يحاول كانط أن يعرّف بصورة أكثر دقة شيئًا منظورًا إليه على أنه غاية من غايات الطبيعة، فإنه يرى أن الأجزاء لا بد أن ترتبط بعضها ببعض حتى إنها تنتج كلاً عن طريق علّيتها. وفى الوقت نفسه يمكن أن ننظر إلى الكل على أنه العلّة القصوى لتنظيم الأجزاء. "فى نتاج هكذا من نتاجات الطبيعة لا يوجد كل جزء عن طريق الأجزاء الأخرى فحسب، وإنما يُنظر إليه أيضا على أنه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى والكل، أعنى أنه يُنظر إليه على أنه وسيلة"(2). ومع ذلك فإن هذا ليس وصفًا كافيًا؛ لأنه يمكن النظر إلى كل جزء من أجزاء الساعة على أنه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى ومن أجل الكل. والساعة ليست نتاجًا من نتاجات الطبيعة. ومن ثم لا بد أن نضيف القول إنه يجب النظر إلى الأجزاء على أنها تنتج كل جزء بصورة متبادلة. إن نتاجًا من هذا النوع فقط هو الذى يمكن أن يُسمى بغاية من غايات الطبيعة؛ لأنه ليس مُنظمًا فحسب، بل إنه موجود مُنظم لذاته. إننا ننظر إليه على أنه يمتلك قوة مُشكِّلة، لا توجد فى إنتاج صناعى أو آلة مثل الساعة؛ فالساعة تمتلك قوة محركة , ولا تمتلك قوة مُشكلة.

---

(1) J., 286; Bd., pp. 273-4.
(2) J., 291; Bd., p. 277.

ومن ثم فإن لدينا مبدأ للحكم على الغائية الداخلية فـــى الكائنـــات المنظمـــة. "وهذا المبدأ، الذى هو فى الوقت نفسه تعريف، هو كالآتى: إن نتاجًا مُنظمًـــا مـــن نتاجات الطبيعة هو نتاج يكون فيه كل شىء غاية ووسيلة بصورة متبادلة. لا شىء عبث، بدون غاية، أو يوصف بأنه آلية عمياء للطبيعة"[1]. وهذا المبدأ مستمد مـــن التجربة بمعنى أن صياغته تبعث عليها ملاحظة الكائنات العضوية. بيد أنه لا يمكن أن يقوم على أسس تجريبية فقط بسبب الكلية والضرورة اللتين تتصف بهمـــا هـــذه الغائية[2]. إنه لا بد أن يقوم على مبدأ قَبْلى؛ أعنى على فكرة غاية الطبيعة، التـــى هى فكرة منظمة (وليست فكرة مُكوِّنة). ويمكن أن نصف المبـــدأ الـــذى اقتبـــسناه سابقًا، كما يخبرنا كانط، بأنه قاعدة لاستخدام هذه الفكرة المنظمة فى الحكـــم علـــى الغائية المنظمة للموجودات المنظمة.

ومع ذلك فإن التساؤل يثار عما إذا كنا مقتنعين بالقسمة الثنائية فى الطبيعة. يمكن القول بأنه لا يمكن أن نتحقق مـــن الغائيـــة أو القـــصدية الداخليـــة إلا فـــى الموجودات المنظمة لذاتها؛ لأنه، مهما كان الحديث عن الأمر بصورة مطلقة، لـــن يكون فى مقدورنا على الأقل أن نقدم تفسيرًا يكفى لهذه الموجودات عـــن طريـــق العلّية الآلية فقط، أعنى بمقولة العلّية التى لها رسم تخطيطى. بيد أن الأمـــر لـــيس كذلك بالنسبة للموجودات غير العضوية، حيث لا يبدو أننـــا نحتـــاج إلـــى مفهـــوم الغائية. فهل نقنع، بالتالى، بصنع انقسام فى الطبيعة ونستخدم مفهوم العلّية الغائيـــة فى حالة أنواع معينة من الموجودات، ولا نستخدمه فى الحالات الأخرى؟

لا نستطيع أن نقنع بهذه القسمة الثنائية، كما يرى كانط؛ لأن فكـــرة غائيـــة الطبيعة، أو غرضها، هى فكرة مُنظمة لتفسير الحكم على الطبيعة. ومن ثـــم فإننـــا ننقاد إلى أن ننظر إلى الطبيعة على أنها نسق من الغايات، وهى نظرة تـــؤدى بنـــا بدورها إلى أن نرجع الطبيعة، من حيث إنها معطاة تجريبيًا فى الإدراك الحـــسى،

(1) J., 295-6; Bd., pp. 280-1.
(2) J., 296; Bd., p. 281.

إلى أساس يفوق ما هو محسوس. إن فكرة الغاية الطبيعية تأخذنا وراء مجال التجربة الحسية بالفعل؛ لأن الفكرة ليست معطاة فى الإدراك الحسى الخالص؛ إذ إنها مبدأ منظم للحكم على ما ندركه. ونميل بصورة طبيعية إلى توحيد الطبيعة كلها على ضوء هذه الفكرة. "إذا اكتشفنا فى الطبيعة قوة إنتاج منتجات لا نستطيع أن نفكر فيها إلا بناء على مفهوم العلل الغائية، فإننا نذهب بعيدًا، ويكون لدينا الحق فى أن نحكم على أن هذه الأشياء تنتمى أيضًا إلى نسق من غايات لا تلزمنا بأن نبحث عن أى مبدأ لإمكانها وراء آلية العلل التى تعمل بعماء؛ لأن الفكرة الأولى، بالنسبة لأساسها، تنقلنا وراء عالم الحس؛ لأنه يجب النظر إلى وحدة المبدأ الذى يفوق ما هو محسوس على أنها صحيحة بهذه الطريقة ليس بالنسبة لأنواع معينة من الموجودات الطبيعية فحسب، وإنما بالنسبة للطبيعة كلها من حيث إنها نسق"[١].

ومن المهم أن نفهم بالطبع أن مبدأ الغائية فى الطبيعة هو عند كانط فكرة منظمة للحكم التأملى، وأن القواعد التى تسببها هى مبدأ يساعد على الكشف. ويجب علينا ألا نخلط بين العلم الطبيعى واللاهوت. وبذلك يجب علينا ألا ندخل مفهوم الله فى العلم الطبيعى لنفسر الغائية. "ومن ثم لكى تحافظ الفيزياء على نفسها بدقة داخل حدودها، لا بد أن تتخلص من السؤال عما إذا كانت الغايات فى الطبيعة مقصودة أو غير مقصودة؛ لأن هذا يعنى أنها تقحم نفسها فى مجال غريب (وأعنى به مجال الميتافيزيقا). ويكفى أن هناك موضوعات يمكن تفسيرها من جهة صورتها الداخلية، بل وحتى لا يمكن معرفتها بدقة إلا عن طريق قوانين طبيعية لا نستطيع التفكير فيها إلا بأن نأخذ فكرة الغايات على أنها مبدأ"[٢]. إن فكرة غاية الطبيعة، بقدر ما يهتم بها العلم الطبيعى، مبدأ مفيد، ولا يمكن الاستغناء عنها بالفعل، وتساعد على الكشف. لكن على الرغم من أن الغائية تؤدى إلى اللاهوت بصورة طبيعية؛ بمعنى أن وجهة النظر الغائية عن الطبيعة تؤدى بصورة طبيعية إلى

---

(1) J., 304; Bd., p. 287.
(2) J., 307-8; Bd., pp. 289-90.

افتراض أن الطبيعة هى عمل موجود عاقل يفعل من أجل غاية، فإن هذا لا يعنى أنه يمكن النظر إلى وجود الله على أنه نتيجة يمكن البرهنة عليها بناء على العلم الطبيعى؛ لأن الفكرة المنظمة عن الحكم التأملى والقواعد التى تحكم استعمالها هى مبادئ ذاتية. ومن جانب العقل فإن الحكم الغائى يساعدنا على أن نسد الفجوة بين مجال الظواهر ومجال النومين، بيد أنه لا يستطيع أن يكوّن الأساس لميتافيزيقا دوجماطيقية.

٩ - يركز كانط على ما يسميه الغائية أو الغرضية الداخلية، كما رأينا؛ أعنى أنه يركز على الغائية التى تتجلى داخل موجود عضوى عن طريق علاقات الأجزاء بعضها ببعض وبالكل. إن تفسيرًا آليًا خالصًا لا يكفى فى حالة هذه الموجودات.

بيد أن الموقف ليس، بالطبع، بسيطًا مثلما يفترض هذا التقرير عن وضع كانط. فمن جهة، المقولات مُكوِّنة بالنسبة للتجربة. وعلى الرغم من أن هذا لا يخبرنا بأى شىء عن الواقع النومينالى أو الفائق للحس، فإنه يبدو أنه يخبرنا بأن كل الظواهر لا بد أن تكون ممكنة التفسير عن طريق علّية آلية، أو على الأقل لا بد أن ننظر إليها على أنها ممكنة التفسير بهذه الطريقة. ومن جهة أخرى يؤدى بنا تأمل الموجودات العضوية إلى استخدام فكرة الغائية فى تفسيرها. وعلى حد تعبير كانط: يفترض الفهم قاعدة ما للحكم على الأشياء المادية، بينما يفترض العقل قاعدة أخرى. ويبدو أن هاتين القاعدتين للحكم متعارضتان. وبذلك تنشأ نقيضة، أو على الأقل نقيضة ظاهرية، يناقشها كانط تحت العنوان العام "جدل الحكم الغائى ».

صاغ كانط النقيضة فى البداية على النحو التالى: "القاعدة الأولى للحكم هى هذه القضية: يمكن الحكم على كل إنتاج الأشياء المادية وصورها على أنها ليست ممكنة إلا بناء على قوانين آلية خالصة. والقاعدة الثانية هى عكس القضية، وهى: لا يمكن الحكم على بعض نتاجات الطبيعة المادية على أنها ممكنة بناء على قوانين

آلية خالصة. "فلكى نحكم عليها فإننا نحتاج إلى قانون للعلّية مختلف تمامًا، وهو قانون العلل الغائية"(١).

ويرى كانط أنه إذا حولنا هاتين القاعدتين إلى مبدأ مُكوِّن لإمكان الموضوعات، فإننا نواجه تناقضًا فى واقع الأمر؛ لأنه سيكون لدينا هاتان القضيتان. "القضية: كل نتاج للأشياء المادية يكون ممكنًا وفقًا لقوانين آلية خالصة. عكس القضية: بعض نتاجات الأشياء المادية لا تكون ممكنة وفقًا لقوانين آلية خالصة"(٢). وهاتان القضيتان متعارضتان بصورة واضحة. بيد أن الحكم لا يقدّم لنا مبادئ مُكوِّنة لإمكان الموضوعات. ولا يمكن تقديم برهان قَبْلى على أى من هاتين القضيتين. ومن ثم لا بد أن نرجع إلى النقيضة كما هى مصاغة فى البداية، حيث تكون لدينا قاعدتان للحكم على الأشياء المادية بناء على قوانين الطبيعة التجريبية. وإنه اقتناع كانط بأن القاعدتين لا تناقض إحداهما الأخرى.

والسبب فى أنهما لا تتعارضان هو أنه إذا قلت إنه يجب على أن أحكم على أن إنتاج الأشياء المادية ممكن بناء على قوانين آلية خالصة (أعنى بدون إدخال فكرة الغرض أو الغائية)، فإننى لا أقول إن إنتاج الأشياء المادية لا يكون ممكنًا إلا بهذه الطريقة فقط. وبمعنى آخر، إننى أقرر المبدأ الذى يقول إنه يجب على أن أدفع فى البحث العلمى للطبيعة بالتفسير الآلى إلى أبعد حد ممكن. ولا يمنعنى هذا من أن أحكم على أننى لا أستطيع أن أقدم تفسيرًا كافيًا عن طريق العلّية الآلية بالنسبة لأشياء مادية، وأنه يجب على أن أدخل فكرة العلّية الغائية. ولذلك فإننى لا أستطيع أن أقرر بصورة دوجماطيقية أن الكائنات العضوية لا يمكن أن تكون نتاجًا للقوانين العلّية الآلية. وأقول بدلاً من ذلك إننى لا أستطيع أن أعرف كيف يمكن أن ينطبق المبدأ العام لتفسير إنتاج الأشياء المادية عن طريق علّية آلية

---

(1) J., 314; Bd., p. 294.
(2) J., 314-15; Bd., pp. 244-5.

فى هذه الحالة، وإننى أجد نفسى مندفعًا لأن أنظر إلى هذه الكائنات على أنها غايات، على أنها تجسد غايات الطبيعة، حتى إذا لم تكن فكرة غاية الطبيعة واضحة لى تمامًا.

يلاحظ كانط أنه قد ظهرت طرق مختلفة فى تاريخ الفلسفة لتفسير الغائية فى الطبيعة. ويدرج هذه الطرق تحت عنوانين عامين هما: المثالية والواقعية. ترى المثالية أن هذه الغائية غير مدبرة وغير مخططة، بينما ترى الواقعية أنها مخططة ومدبرة. ويدرج كانط تحت عنوان المثالية كلاً من مذهب الذريين اليونان، الذى وفقًا له يرجع كل شىء إلى عمل قوانين الحركة، ومذهب إسبينوزا، الذى وفقًا له تنشأ الغائية بصورة حتمية، إذا جاز هذا التعبير، من طابع الجوهر اللا محدود، ويدرج تحت الواقعية كلاً من النزعة الحيوية (أعنى نظرية نفس العالم مثلاً) ومذهب المؤلهة.

وقد اختيرت الأسماء بصورة غريبة. وأعنى أنه من الغريب والمدهش أن نسمى فلسفتى "ديمقريطس" و"أبيقور" بالمثالية. بيد أن المسألة الرئيسية التى يجب ملاحظتها هى أن مذهب المؤلهة هو إلى حد بعيد المذهب الأكثر قبولاً لتفسير الغائية. لقد حاول "أبيقور" أن يفسر الغائية فى الطبيعة عن طريق الصدفة العمياء، بيد أنه بهذه الطريقة "لم يتم تفسير أى شىء، ولا حتى الوهم فى حكمنا الغائى"[1]. ويؤدى مذهب إسبينوز إلى نتيجة هى أن الكل غائى؛ لأن الكل ينتج من الجوهر بالضرورة، وهذا هو المقصود بالغائية. غير أن القول بأن شيئًا ما غائى؛ لأنه ببساطة شىء إنما يساوى القول بأنه لا شىء غائى. ويرى كانط أنه ليس من اليسير، بالفعل، دحض مذهب إسبينوزا عن الموجود الأصلى، بيد أن سببه هو أنه ليس مفهومًا فى المقام الأول. أما بالنسبة للمذهب الحيوى، "فإنه لا يمكن تصور إمكان المادة الحية؛ لأن تصوره يتضمن تناقضًا؛ لأن عدم الحياة، أى القصور

---

(1) J., 325; Bd., p. 302.

الذاتى، يكوّن الطابع الجوهرى للمادة"[١]. وبالتالى لا يتبقى لنا سوى مذهب المؤلهة الذى يفوق كل أسس التفسير الآخر الذى تشير فيه الغائية فى الطبيعة إلى موجود أصلى يفعل بذكاء.

لكن على الرغم من أن مذهب المؤلهة يفوق كل تفسيرات الغائية فى الطبيعة الأخرى، فإنه ليس فى مقدورنا أن نبرهن عليه. فما الذى تبرهن عليه الغائية الأكثر كمالاً فى النهاية؟ هل تبرهن على أن هناك موجودًا عاقلاً؟ كلا؛ إذ إنها لا تبرهن على شىء سوى أنه وفقًا لتكوين قوانا المعرفية، وبربط التجربة بمبادئ العقل الأسمى، فإننا لا نستطيع أن نكوّن لأنفسنا مفهومًا عن إمكان عالم هكذا على الإطلاق إلا عن طريق التفكير فى علّة أسمى له تعمل بتدبير وتخطيط. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نؤكد، من الناحية الموضوعية، القضية التى تقول إن هناك موجودًا أصليًا عاقلاً، وإنما فقط من الناحية الذاتية من أجل استخدام مَلَكة الحكم فى تأملها فى الغايات داخل الطبيعة، التى لا يمكن التفكير فيها وفقًا لأى مبدأ آخر غير مبدأ العلّية المخططة والمدبرة (أى المقصودة) لعلّة أسمى[٢].

وبالتالى فإن فكرة الغاية فى الطبيعة هى، مرة أخرى، مبدأ منظم، تؤدى إلى قواعد للحكم تساعد على الكشف. وهذه القواعد مفيدة ونافعة، حتى بصورة لا فكاك منها، فى الحكم على الكائنات العضوية. ونندفع بصورة طبيعية، أولاً، إلى مفهوم الطبيعة كلها من حيث إنها نسق من غايات، وثانيًا، إلى مفهوم علّة عاقلة للطبيعة. بيد أننا نعالج هنا مضامين فكرة ذاتية مُنظِمة، ولا نعالج برهانًا موضوعيًا. وفى الوقت نفسه لا يمكن بيان أن العلّية الغائية مستحيلة فى الطبيعة. فنحن لا نستطيع، بالفعل، أن نفهم بطريقة إيجابية كيف يمكن أن تتفق العلّية الآلية والعلّية الغائية؛ أعنى كيف يمكن أن تخضع الأشياء، إن جاز هذا التعبير، لنوعين من القانون العلّى فى نفس الوقت. بيد أن الإمكان يظل وهو أنها تتفق فى "الأساس الفائق للحس"

(1) J., 227; Bd., pp. 304-5.
(2) J., 335-6; Bd., p. 311.

للطبيعة، الذى ليس فى استطاعتنا أن نصل إليه. ويقدّم لنا مذهب المؤلهة أفضل صورة للتفكير فى الكون، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن على الصدق الموضوعى له من الناحية النظرية.

١٠ - قبيل نهاية كتاب "نقد ملَكة الحكم" يناقش كانط مرة أخرى أوجه القصور الموجودة فى اللاهوت الذى يقوم على فكرة الغائية فى الطبيعة (وأعنى اللاهوت - الطبيعى كما يسميه). وكما رأينا عندما ننظر إلى نقده للميتافيزيقا النظرية، فإن الدليل على وجود الله الذى يقوم على برهان تجريبى وهو أن التخطيط والتدبير فى الطبيعة لا يمكن أن يؤدى بنا، فى واقع الأمر، إلا إلى مفهوم مُدبر ومخطط، أو مهندس للطبيعة. إنه لا يمكن أن يؤدى بنا إلى مفهوم علّة أسمى لوجود الكون، ولا يحدد أى صفة للمخطط والمدبر الذى يجاوز البشر سوى العقل أو الذكاء. وهو لا يستطيع أن يحدد الصفات الأخلاقية لهذا الموجود بوجه خاص. والآن يضيف كانط القول إن الدليل الطبيعى - اللاهوتى يستطيع أن يؤدى بنا، فى حقيقة الأمر، إلى "فهم فنى لغايات مبعثرة"[١]. أعنى أن التأمل فى أنواع معينة من الكائنات المادية (أعنى الكائنات العضوية) يؤدى بنا إلى عقل أو ذكاء يجاوز البشر ويتجلى فى هذه الكائنات. بيد أنه لا يؤدى بنا إلى مفهوم حكمة إلهية[٢]، خَلَقَت الكون كله لغاية نهائية أسمى. إن الدليل الطبيعى - اللاهوتى يقوم على وقائع تجريبية، والكون كله ليس واقعة تجريبية. إننا لا نستطيع أن نرجع الغايات "المبعثرة" التى نجدها فى الطبيعة إلى وحدة غاية نهائية واحدة.

ومع ذلك، إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر مختلفة، وهى وجهة نظر الوعى الأخلاقى، فإن الموقف سيختلف. إن القانون الأخلاقى يتطلب، كما رأينا فى

---

(1) J., 408; Bd., p. 363.
(2) J., 408; Bd., p. 363.

الفصل الرابع عشر، أنه يجب علينا ألا نسلّم بوجود عقل أو ذكاء يجاوز البشر، وإنما بوجود الله، العلّة الأسمى، واللا متناهية لكل الأشياء المتناهية. ولا بد أن نتصور الله بأنه خلق الكون ويدعمه من أجل غاية نهائية. فما عساها أن تكون هذه الغاية؟ لا بد أن تكون الإنسان كما يرى كانط. "فبدون الإنسان ستكون الخليقة كلها صحراء جرداء، بلا فائدة، وبدون غاية نهائية"(١). بيد "أننا لا نعرف الإنسان من حيث إنه غاية الخليقة إلا من حيث إنه موجود أخلاقي"(٢). لا بد أن ننظر إلى غاية الخليقة على أنها غاية أخلاقية؛ على أنها التطوير الكامل للإنسان من حيث إنه موجود أخلاقي فى مملكة الغايات المتحققة، وعلى أنها تتضمن، بالتالى، السعادة الإنسانية فى الانسجام النهائى للنظام الفيزيائى والنظام الأخلاقى.

ومن ثم فإننا قد نميل إلى القول إن "اللاهوت الأخلاقى" يكمل ويدعم، من وجهة نظر كانط، نقص اللاهوت الطبيعى. وهو يتحدث أحيانًا بهذه الطريقة. كما أنه يصر على أن اللاهوت الأخلاقى مستقل عن اللاهوت الطبيعى تمامًا؛ بمعنى أنه لا يفترضه. إن اللاهوت الطبيعى هو "لاهوت طبيعى أسىء فهمه، فهو لا يقوم إلا من حيث إنه إعداد (أو مقدمة) للاهوت"(٣). إنه لا يُسمى لاهوتًا إلا عندما يستنجد بمبادئ اللاهوت الأخلاقى. إنه لا يستحق فى ذاته اسم اللاهوت؛ لأنه يمكن أن يؤدى أيضًا، وعلى أحسن تقدير، إلى "دراسة الشياطين"؛ التصور اللا محدود لقوة أو قوى تجاوز البشر. وبمعنى آخر بينما يُبقى كانط على تقديره واحترامه للدليل الطبيعى - اللاهوتى على وجود الله، فإنه يعطى أهمية كبرى للدليل الأخلاقى.

ومع ذلك فإن الدليل الأخلاقى "لا يقدّم أى برهان يقينى من الناحية الموضوعية على وجود الله؛ إذ إنه لا يبرهن للشاك على أن هناك إلهًا موجودًا، ولكنه إذا أراد أن يفكر بطريقة تتسق مع الأخلاق، فإنه ينبغى عليه أن يسلّم

(1) J., 410; Bd., p. 370.
(2) J., 413; Bd., p. 372.
(3) J., 410; Bd., p. 369.

بافتراض هذه القضية وفق قواعد عقله العملى"[1]. إننا لا نستطيع أن نبرهن على الله أو صفاته. إنها مسألة إيمان أخلاقى، لا مسألة معرفة نظرية.

هذا الإيمان حر؛ إذ لا يمكن إجبار العقل على أن يرضى أو يقتنع بأى دليل نظرى. بيد أنه تجدر ملاحظة أن كانط لا يقصد أن يقول إن هذا الإيمان الأخلاقى غير عقلى. فعلى العكس "الإيمان (من حيث إنه عادة، لا من حيث إنه فعل) هو طريقة أخلاقية لتفكير العقل فيما يخص الإيمان بذلك الذى لا يمكن بلوغه عن طريق المعرفة النظرية"[2]. ولكى تكون لدينا معرفة نظرية بالله لا بد أن نستخدم مقولات الفهم. لكن على الرغم من أن هذه المقولات يمكن استخدامها فى التفكير فى الله بصورة رمزية، فإن استخدامها لا يمكن أن يقدم لنا معرفة به؛ لأنها لا تقدم معرفة بالموضوعات إلا عن طريق وظيفتها من حيث إنها مبادئ مُكوِّنَة للتجربة. والله ليس موضوعًا ممكنًا للتجربة عند كانط. وفى الوقت نفسه يقوم الإيمان بالله على العقل فى استخدامه العملى أو الأخلاقى. ومن ثم لا يمكن أن يوصف بأنه غير عقلى.

وقد يبدو أن عودة كانط إلى موضوع اللاهوت الفلسفى فى نهاية كتابه "نقد مَلَكة الحكم" هى حالة من التكرار لا داعى له. لكن على الرغم من أنه يحتوى على تكرار بالطبع، فإنه ليس زائدًا عن الحاجة بالفعل؛ لأنه إعادة تأكيد لوجهة نظره التى تقول إنه بينما تمكننا الأحكام الإستاطيقية والغائية من أن نتصور الطبيعة بأنها مجال ممكن لعلّية غائية، فإن العقل العملى وحده هو الذى يقدّم لنا صورة محددة، إن جاز هذا التعبير، للواقع النومينالى الذى تدل عليه، بغموض، التجربة الإستاطيقية وتجربة الغائية "الموضوعية" فى نتاجات معينة للطبيعة.

---

(1) J., 424, note; Bd., p. 381, note.
(3) J., 462; Bd., p. 404.

الفصل السادس عشر

كانط (٧): ملاحظات على الأعمال المنشورة بعد وفاته

الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء – الفلسفة الترنسندنتالية وبناء التجربة – موضوعية فكرة الله – الإنسان بوصفه شخصًا ومن حيث إنه كون صغير.

١ – ظهر كتاب "نقد مَلَكة الحكم" في عام ١٧٩٠. ومنذ عام ١٧٩٦ حتى عام ١٨٠٣، العام الذي سبق وفاته، اهتم كانط بإعداد مادة لعمل يعالج الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء. وهذا أمر ضروري من وجهة نظره، وذلك لملأ الفجوة في فلسفته. وقد نشر "إدكس" Adickes المسوَّدات التي تركها كانط بالتفصيل تحت عنوان "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته"[١]. وقد نتوقع أنه فيما يتصل بتجميع ملاحظات تضم مادة لعمل منظم، سيكون هناك قدر كبير من التكرار. وفضلاً عن ذلك بينما اُستثمرت بعض المسائل بصورة نسبية، فإن مسائل أخرى ظلت غير مستثمرة. كما أنه ليس من اليسير على الإطلاق أن نبيّن باستمرار معنى أقوال كانط أو نجعل وجهات نظر متباينة ظاهريًا منسجمة. وبمعنى آخر، من النادر ألا يعجز الشارح أن يقرر بأي يقين كيف طوَّر كانط تفكيره إذا كانت لديه الفرصة أن يفعل ذلك، ما الأفكار التي تغاضى عنها، وما الأفكار التي أبقى عليها، أو كيف وفّق بدقة بين

---

(١) أعمال كانط المنشورة بعد وفاته متضمّنة في المجلدين الواحد والعشرين والثاني والعشرين من طبعة برلين النقدية، وستُقدم الإشارات بناء على المجلد والصفحة (المؤلف).

وجهات نظر يصعب علينا نحن على الأقل أن نوفّق بينها. ولم تُهمل دراسة التسلسل الزمنى للملاحظات مع صعوبات التفسير هذه. ولذلك فإن أى تفسير لتطور فكر كانط كما تظهر فى "الأعمال المنشورة بعد وفاته" ترتبط بطبيعة كون الأمر افتراضيًا ويحتوى على إشكال، إلى حد كبير، بيد أن هذا لا يعنى، بالطبع، أن العمل ليس ذا أهمية، أو أنه يمكن أن يُصرف عنه النظر من حيث إنه مذكرات سريعة وموجزة لرجل متقدم فى السن.

تقدم لنا ميتافيزيقا الطبيعة مفهوم المادة من حيث إنه ذلك الذى يخضع للحركة فى المكان[١]، كما تقدم لنا قوانين المادة من حيث إنه يمكن تحديدها قَبْلِيًا. ومع ذلك فإن الفيزياء تهتم "بقوانين قوى المادة المتحركة من حيث إنها معطاة فى التجربة"[٢].

وقد يبدو من الوهلة الأولى أن الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء ليس ضروريًا. بيد أن كانط ليس من أنصار هذا الرأى؛ لأن التجربة[٣] ليست شيئًا معطى ببساطة؛ إذ إننا نكوّنها. وتفترض الفيزياء، إذا نظرنا إليها على أنها تهتم بقوانين قوى المادة المتحركة، شيئًا يناظر تخطيطا للمفاهيم القَبْلية لميتافيزيقا الطبيعة، تخطيطًا يكوّن الجسر بين ميتافيزيقا الطبيعة والتمثلات التجريبية. "لا بد أن (يتضمن) الانتقال من علم إلى علم آخر مفاهيم وسيطة معينة تُعطى فى العلم الأول وتطبق فى العلم الثانى، وتنتمى إلى مجال العلم الأول وإلى مجال العلم الثانى، وإلا فإن هذا التقدم لن يكون انتقالاً منتظمًا، بل سيكون قفزة، لا يعرف فيها المرء أين سيصل، وعندما ينظر إلى الخلف، فإنه لا يعرف نقطة الانطلاق بالفعل"[٤].

---

(1) XXI, p. 526.
(2) XXII, p. 497.
(٣) توصف التجربة بأنها "الوحدة المطلقة لمعرفة موضوعات الحواس" XXII, p. 197. (المؤلف).
(4) XXI, pp. 525-6.

يبدو أن ما يبحث عنه كانط هو تخطيط للفيزياء، بمعنى استباقات البحث التجريبى للطبيعة؛ إذ إن الملاحظات التجريبية الخالصة لقوى المادة المتحركة لا يمكن أن تُسمى بالفيزياء، إذا كانت الفيزياء علمًا. إن الفيزياء من حيث إنها علم تتضمن نسقًا، ولا تتضمن تراكمًا من ملاحظات. ويحدث التنظيم وفقا لمبادئ قَبْلية تقدم لنا، خطوطًا مرشدة فى البحث التجريبى، إن جاز هذا التعبير، "لا نستطيع أن نأخذ شيئًا من العيان التجريبى سوى ما نقدمه نحن للفيزياء"[1]. وبذلك "لا بد أن تكون هناك مبادئ قَبْلية بمقتضاها ترتبط القوى المتحركة بعضها مع بعض (أعنى بمقتضى العنصر الصورى)، بينما يُنظر إلى القوى المتحركة فى ذاتها (بناء على العنصر المادى، أعنى الموضوع) تجريبيًا[2]. ويمكن استنباط بعض الحقائق المحددة قبْليًا بالفعل، بيد أن لدينا استباقات محتملة عن البحث التجريبى للطبيعة؛ بمعنى أننا نعرف أن هذا أو ذاك لا بد أن يكون الحقيقة الواقعية، على الرغم من أن التحقق التجريبى هو وحده الذى يخبرنا ماذا تكون الحقيقة الواقعية.

ومن ثم فإن كانط يهدف إلى التوسع فى "تخطيط مَلَكة الحكم لقوى المادة المتحركة"[3]. إن لدى ميتافيزيقا الطبيعة، التى تقدم لنا مفهوم المادة من حيث إنه ذلك الذى يخضع للحركة فى المكان، ميلاً طبيعيًا إلى الفيزياء، أعنى إلى تأسيس مذهب تجريبى منظم للطبيعة. ولكن حتى يكون ذلك ممكنًا، فإننا نحتاج إلى مفهوم وسيط. ويقدم مفهوم المادة من حيث إنه يمتلك قوى محركة هذا المفهوم الوسيط. وهذا المفهوم تجريبى من جهة ما، من حيث إن الذات تدرك قوى المادة المتحركة على أساس التجربة. بيد أنه قَبْلى أيضًا من جهة أخرى؛ لأن علاقات القوى المتحركة بعضها ببعض تتضمن قوانين قَبْلية مثل: قانونى التجاذب والتنافر (أو الجذب والطرد). وبذلك فإن مفهوم المادة من حيث إنه يمتلك قوى متحركة

(1) XXII, p. 323.
(2) XXI, p. 291.
(3) Ibid.

يقوم بوصفه مفهومًا وسيطًا بين ما هو قَبْلى بصورة خالصة، وما هو بعدى أو تجريبى بصورة خالصة. ويقترح كانط النظر إلى قوى المادة المتحركة على نحو مميز وهو: أن "قوى المادة المتحركة تنقسم بصورة أفضل وفقًا لترتيب المقولات؛ أعنى وفقًا لكمها، وكيفها، وإضافتها، وجهتها"(١).

ومن ثم فإن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" هى، من وجهة نظر ما، برنامج لتحقيق الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء. بيد أن هذا الانتقال يندرج تحت العنوان العام لبناء الذات للتجربة. ويشدد كانط فى مسوداته كثيرًا على هذه الفكرة بالفعل، حتى إنه يبدو لبعض القُراء أنه يشير إلى نسق مثالى خالص. وأريد الآن أن أقول شيئًا عن هذا الموضوع.

٢ - تحتل أفكار العقل الخالص مكانة بارزة ومهمة فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته". إن نسق الأفكار هو أساس إمكان التجربة كلها، كما يرى كانط. والفلسفة الترنسندنتالية هى نسق المعرفة التأليفية عن طريق مفاهيم قَبْلية(٢). وإذا أخذنا هذه القضية بذاتها، فإننا قد نميل إلى تفسيرها بأنها تشير ببساطة إلى نسق مقولات الفهم ومبادئه القَبْلية. غير أن ذلك لم يكن ما يضعه كانط فى اعتباره بصورة دقيقة. فكلمة "نسق" التى تعنى "نسقًا كاملاً لإمكان التجربة الممكنة كلها"(٣) هو نسق أفكار العقل الخالص. "إن الفلسفة الترنسندنتالية هى فلسفة خالصة (لا تختلط بعناصر تجريبية ولا بعناصر رياضية) فى نسق أفكار العقل النظرى التأملى والعقل العملى الأخلاقى، من حيث إن هذا يكوِّن كلاً غير

---

(1) XXI, p. 291.

(2) XXI, p. 81.

(3) XXX, p. 104.

مشروط"[١]. ويكون هذا النسق ممكنًا "عن طريق افتراض ثلاثة موضوعات، هى: الله، والعالم، وفكرة الواجب"[٢]، أو نستطيع أن نقول عن طريق افتراض الله، والعالم، "والإنسان فى العالم، من حيث إنه يخضع لمبادئ الواجب"[٣]، أو من حيث إن الإنسان فى العالم، نستطيع أن نقول إن "مجموع الموجودات هى الله والعالم"[٤]. وبذلك فإنه يمكن القول إن الفلسفة الترنسندنتالية هى "فكرتا الله والعالم"[٥]. كما إنه يمكن القول إن "وجهة نظر الفلسفة الترنسندنتالية القصوى تكمن فى الفكرتين المرتبطتين بصورة متبادلة، وهما الله والعالم"[٦]. فى فكرة الله نفكر فى شمول (كل) الواقع الذى يفوق الحس، أو الواقع النومينالى، وفى فكرة العالم نفكر فى شمول (كل) الواقع المحسوس. وتتضمن كل فكرة منهما "نهاية عظمى" ونستطيع أن نقول إن "هناك إلهًا واحدًا وعالمًا واحدًا"[٧].

وتكوّن هاتان الفكرتان معًا فكرة الكون. "إن شمول (مجموع) الأشياء؛ أعنى الكون يضم الله والعالم"[٨]. ولا يمكن أن يكون هناك شيء بدون الله والعالم. لكن على الرغم من أن هاتين الفكرتين مرتبطتان بالتبادل، فإن العلاقة بينهما ليست علاقة تساوى بسيطة؛ إذ إن العالم يخضع لله؛ أى إن ما هو محسوس يخضع لما يجاوز ما هو محسوس، والظاهرى يخضع للنومينالى. إن الله والعالم من حيث

---

(1) XXI, p. 77.
(2) XXI, p. 31.
(3) XXI, p. 32.
(4) XXI. p. 150.
(5) XXXI. p. 6.
(6) XXXI, p. 35.
(7) XXI, p. 20.
(8) XXX, p. 22.

إنهما "كيانان ليسا متساويين، فإن العالم يخضع لله بالفعل"[١]. وفضلاً عن ذلك فـإن العلاقة بينهما تأليفية وليست تحليلية؛ أعنى أن الإنسان، من حيث إنه ذات مفكـرة، هو الذى يفكر فى هاتين الفكرتين ويربطهما. "الله، والعالم، والـذات التـى تـربط الموضوعين معًا، الموجود المفكر فى العالم. الله، والعالم، وذلك الذى يربطهما فى نسق واحد، المبدأ المفكر المحايث للإنسان فى العالم"[٢]. ومرة أخرى "الله، والعالم، والأنا، الموجود المفكر فى العالم، الذى يربطهما معًا. الله والعالم همـا موضـوعا الفلسفة الترنسندنتالية، وهناك الإنسان المفكر (الموضوع، والمحمول، والرابطـة)؛ الذات التى تربطهما معًا فى قضية واحدة[٣].

ولا يقصد كانط أن فكرتى الله والعالم هما تصوران لموضوعين معطيين فى التجربة. فنحن نفكر فى الله والعالم بمعنى ما، بالطبع، علـى أنهمـا موضـوعان؛ أعنى أنهما موضوعان للتفكير، بيد أنهما ليسا معطيين بوصفهما موضـوعين. إن الأفكار هى تفكير العقل الخالص من حيث إنه يكوِّن نفسـه مـن حيـث إنـه ذات مفكرة. إنها "ليست مجرد تصورات، بل هى قوانين للتفكير تفرضها الـذات علـى نفسها. إنها الاستقلال الذاتى"[٤]. وعن طريق التفكير تعطى هـذه الأفكـار نفسـها موضوعًا وتكوِّن نفسها من حيث إنها واعية. "إن الفعل الأول للعقل هو الوعى"[٥]. لكن "لا بد أن تكون لدى موضوعات لتفكيرى وأعيها، وإلا فإننى لن أعـى نفسـى (أنا أفكر لا تستلزم أنا موجود). إنه استقلال عقلى خالص؛ لأنه بدون ذلك سـأكون

---

(1) XXII, p. 62.

(2) XXI, p. 34.

(3) XXI, pp. 36-7.

(4) XXI, p. 33.

(5) XXI, p. 105.

بدون أفكار... مثل الحيوان، بدون أن أعرف أننى أكون"[١]. الأفكار تقدم مادة بناء الذات للتجربة، إن جاز هذا التعبير. "إن هذه التمثلات ليست مجرد تصورات، بل إنها أيضًا أفكار تقدم المادة لقوانين تأليفية قَبْلية عن طريق تصورات"[٢]. إن الله والعالم ليسا "جوهرين خارج أفكارى، وإنما هما تصوران نكوّن بواسطتهما لأنفسنا موضوعات عن طريق معارف تأليفية قَبْلية، وهما، من الناحية الذاتية، خالقان ذاتيان للموضوع الذى نفكر فيه"[٣].

وبذلك يمكن تمثل بناء التجربة بأنه عملية من العمليات التى يطلق عليها كانط اسم وضع ذاتى، أو صنع ذاتى، أو تكوين ذاتى، وهلم جرا. ومن فكرة العالم فصاعدًا، إن جاز هذا التعبير، هناك عملية متصلة من الرسم التخطيطى التى هى فى الوقت نفسه عملية تموضع. وهذه العملية هى عمل الوضع الذاتى للذات النومينالية. ويمكن القول إن المقولات هى أفعال عن طريقها تضع الذات نفسها وتكوّن نفسها بوصفها موضوعًا من أجل التجربة الممكنة. والزمان والمكان، كما أكدنا مرارًا وتكرارًا عيانان ذاتيان خالصان، وليسا شيئين أو موضوعين للإدراك؛ إنهما نتاجان أوليان للخيال؛ أعنى أنهما عيانان من صنع الذات. إن الذات تكوّن نفسها، أو تضع نفسها كموضوع؛ أعنى أنها تضع نفسها بوصفها أنا تجريبية وبوصفها الموضوع الذى يؤثر على الأنا التجريبية. وبذلك نستطيع أن نتحدث عن الذات من حيث إنها تؤثر على نفسها.

وبالتالى فإنه يمكن النظر إلى الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء، الذى تعالجه "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" حسب اعترافه، على ضوء هذه الخطة العامة؛ لأنه لا بد من بيان أن الأنواع الممكنة من القوى المتحركة فى

---

(1)XXI, p. 82.

(2) XXI, p. 20.

(3) XXI, p. 21.

الطبيعة والأنواع الممكنة من الكيف الذى تخبره الذات فى رد فعلها لهـذه القـوى يمكن أن تُستمد، عن طريق عملية الرسم التخطيطى، من الوضع الـذاتى للـذات. وعلى الأقل لا بد من بيان ذلك إذا أقررنا أن الذات نفسها هى التى تكوّن التجربة.

لا يحاول كانط أن يخفى الواقعة التى تقول إن نظرية بناء التجربة هذه عـن طريق الوضع الذاتى للذات هى وجهة نظـر مثاليـة بمعنـى مـا. "إن الفلـسفة الترنسندنتالية مثالية؛ من حيث إن الذات تكوّن نفسها"[١]. وفضلاً عن ذلك فإن هذه الفلسفة تشبه بصورة ملحوظة، على الأقل من الوهلة الأولى، فلسفة فـشته، الـذى نشر "أساس النظرية الكلية للعلم" عام ١٧٩٤. ويصبح التشابه أكثر دهـشة عنـدما نجد كانط يفسر الشىء فى ذاته بأنه طريقة تضع فيها الذات نفسها، أو تجعل نفسها موضوعها الخاص. إن الموضوع فى ذاته (النومين) هو مجرد شىء عاقل، تـضع الذات فى تمثله نفسها"[٢]. "إنه التمثل المحض لنشاطه الخاص"[٣]. وتخطط الـذات لوحدتها، إن جاز هذا التعبير، أو تخطط لنشاطها الخاص بالتوحيـد، فـى الفكـرة السلبية للشىء فى ذاته ويصبح مفهوم الشىء فى ذاته فعلاً للذات التى تضع نفسها. إن الشىء فى ذاته ليس "شيئًا حقيقيًا"[٤]، إنه "ليس واقعًا موجودًا، وإنما هـو مبـدأ فقط"[٥]؛ إنه مبدأ المعرفة التأليفية القَبْلية بتعدد العيان الحسى بوجه عـام وبقـانون تنسيقها الذاتى[٦]. ويرجع هذا المبدأ إلى الذات فى تكوينها للتجربة. إن التمييز بـين الظاهرة والشىء فى ذاته ليس تمييزًا بين موضوعين، وإنما لا يصلح إلا بالنـسبة للذات.

وفى نفس الوقت لا تبرر صنوف التشابه بين نظرية كانط عن بناء التجربة، كما أجملها أو كما أشار إليها مؤخرًا فى "أعمال كـانط المنـشورة بعـد وفاتـه"،

---

(1) XXI, p. 85.
(2) XXII, p. 36.
(3) XXII, p. 17.
(4) XXII, p. 24.
(5) XXII, p. 34.
(6) XXII, p. 33.

ومثالية[١] فشته الترنسندنتالية الذاتية تأكيدًا دوجماطيقيًا مؤداه أن كانط قد تخلى عن نظرية الشيء فى ذاته فى سنه المتأخرة، واستمد الواقع كله من الوضع الذاتى للذات النومينالية. والجزم بهذا يتطلب تشديدًا مفرطًا على استخدام مصطلحات معينة، والتشديد على عبارات معينة على حساب عبارات أخرى. فهناك فقرات وردت فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" مثلاً يبدو أنها تؤكد ببساطة نظرية الشيء فى ذاته مرة أخرى، تلك النظرية الموجودة فى كتاب "نقد العقل الخالص". وبذلك فإنه يقال لنا إنه على الرغم من أن الشيء فى ذاته ليس معطى من حيث إنه موضوع موجود، ولا يمكن أن يُعطى هكذا بالفعل، فإنه مع ذلك يمكن تصوره والتفكير فيه (ومن حيث إنه يمكن تصوره والتفكير فيه بالضرورة)، ولا يمكن أن يُعطى، ولكن يجب التفكير فيه...[٢]. إن فكرة الشيء فى ذاته فكرة متضايفة لفكرة الظاهرة. ويبدو أن كانط يمضى فى مناسبة أو مناسبتين إلى ما هو أبعد فى اتجاه مثالى أكثر مما يتوقع المرء. "إذا أخذنا العالم كظاهرة، فإنه يبرهن بدقة على وجود شيء ليس ظاهرة"[٣]. كما يبدو أنه يشير فى مناسبة ما إلى أن الشيء فى ذاته هو ببساطة الشيء الذى يبدو عند النظر إليه بصرف النظر عن ظهوره. وبالنسبة لاستخدام كلمة "مثالية" بالنسبة للفلسفة الترنسندنتالية، فإن ذلك لا يبدو أنه يتضمن أى وجهة نظر جديدة أو ثورية؛ لأن الفلسفة الترنسندنتالية هى، كما رأينا، نسق أفكار العقل الخالص. وعندما يشدد كانط فى "الأعمال المنشورة بعد وفاته" على طابع هذه الأفكار الاحتمالى (وليس القطعى)، فإنه لا يحيد عن نظرية كتبه النقدية.

ويبدو أن حقيقة الأمر هى أن كانط يحاول أن يبيّن فى "الأعمال المنشورة بعد وفاته" أنه يستطيع بداخل إطار الفلسفة النقدية أن يرد على اعتراضات أولئك

---

(١) ذاتى بمعنى أن المبدأ الأبعد للوجود والمعرفة هو الذات؛ و« ترنسندنتالى" بمعنى أن الذات هى الذات المحض أو الترنسندنتالية، وليست الأنا التجريبية، و« مثالية" بمعنى لا يوجد هناك عنصر لا يمكن رده فى مآل الأمر إلى الوضع الذاتى للذات أو الأنا الترنسندنتالية (المؤلف).

(2) XXXII, p. 23.

(3) XXI, p. 440.

الذين ينظرون إلى نظرية الشىء فى ذاته على أنها غير متسقة ولا داعى لها. ومما هو مثير للخلاف والجدل بالفعل أن كانط عندما حاول أن يصيغ آراءه من جديد على نحو يرد فيه على نقاده ويبيّن أن فلسفته تتضمن بداخلها كل ما هو صحيح فى تطوير فشته وآخرين اتجه بصورة ملحوظة نحو تحويل فلسفته إلى مثالية ترنسندنتالية. بيد أن التسليم بذلك ليس هو نفس الشىء مثل التسليم بأنه تخلى عن وجهة النظر العامة التى تميز كتبه النقدية. ولا أعتقد أنه فعل ذلك.

٣ - وعندما نتجه إلى فكرة الله، فإننا نستطيع أن نلاحظ فى المقام الأول أن كانط يميز بدقة بين السؤال ماذا نعنى بلفظ "الله"؛ أعنى ما مضمون فكرة الله، والسؤال ما إذا كان الله موجودًا؛ أعنى ما إذا كان هناك موجود يمتلك المحمولات المتضمنة فى فكرة الله. "الله ليس هو نفس - العالم... إن مفهوم الله هو مفهوم موجود من حيث إنه علّة أسمى للأشياء فى العالم، ومن حيث إنه شخص"[١]. يُتصور الله بأنه الموجود الأسمى، الذكاء (العقل) الأسمى، الخير الأسمى، الذى يحوز على حقوق ويكون شخصًا. كما أن "الموجود الذى تكون بالنسبة له كل الواجبات الإنسانية هى، فى نفس الوقت، أوامره، هو الله"[٢]. إن الإنسان يتصور الله ويفكر فيه بناء على الصفات التى تجعله (أى الإنسان) موجودًا فى المجال النومينالى، بيد أن هذه الصفات الموجودة فى فكرة الله ترتفع إلى الحد الأقصى أو إلى الدرجة المطلقة، إذا جاز هذا التعبير. إن الإنسان حر مثلاً، بيد أن وجوده يتضمن الاستقبال، وحريته ليست مطلقة. ومع ذلك فإننا نتصور الله من حيث إنه تلقائية أسمى وحرية أسمى، بدون استقبال وبدون تحديد؛ لأنه بينما يكون الإنسان موجودًا متناهيًا ومزيجًا؛ بمعنى أنه ينتمى إلى المجالين النومينالى والفنومينالى، فإننا نتصور الله

---

(1) XXI, p. 19.
(2) XXI, p. 17.

بوصفه حقيقة نومينالية لا متناهية. إننا نتصور العالم بأنه كل (مجموع) الواقع المحسوس، بيد أننا نتصوره بأنه يخضع لقوة الله الخالقة ولإرادته المقدسة. إن العلاقة بين فكرتى الله والعالم ليست، كما رأينا، علاقة تساوى؛ إنها علاقة خضوع؛ بمعنى أننا نتصور العالم بأنه يعتمد على الله.

ومن ثم فإن بعض العبارات فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تميل، إذا أخذناها بمفردها، إلى افتراض أن كانط لم يتخل عن أى فكرة عن أن هناك إلهًا موجودًا باستقلال عن فكرة الله. وبذلك بينما يُفترض أن فكرة الله ضرورية، بمعنى أن العقل الخالص يفكر فيها ويتصورها بأنها مثال، فإنه يُفترض أنها تمثل "شيئًا نفكر فيه ونتصوره (أعنى شيئًا عاقلاً)[١]."[٢]. "إن مفهوم هذا الموجود ليس مفهوم جوهر بالفعل؛ أعنى مفهوم شيء يوجد باستقلال عن أى تفكير، غير أن فكرة شيء نفكر فيه ونتصوره؛ أعنى شيئًا عاقلاً، أو فكرة عقل يكوّن نفسه من حيث إنه موضوع للتفكير، وينتج، وفقًا لمبدأ الفلسفة الترنسندنتالية، قضايا قَبْلية ومثالاً لا يكون بالنسبة لها شك فى السؤال عما إذا كان هذا الموضوع يوجد؛ لأن المفهوم مفارق"[٣].

ويؤكد هذا الاقتباس الأخير للوهلة الأولى على الأقل بوضوح أن فكرة الله هى مثال من صنع الإنسان، هى من خلق التفكير، وأنه ليس هناك موجود إلهى غير عاقل يناظر الفكرة. ويبدو أن كانط يبحث فى موضوع آخر فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته"، بالفعل، عن دليل أخلاقى أكثر بساطة وأكثر مباشرة على وجود الله من الدليل الذى قدمه من قبل فى كتابيه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى". وتعارض هذه الواقعة بوضوح وجهة النظر التى تقول إن كانط قد تخلى

---

(1) Ein Gedankending.

(2) XXI. pp. 32-3.

(3) XXI, p. 27.

فى شيخوخته عن أى إيمان بالله من حيث إنه حقيقة موضوعية، وبصفة خاصة عندما يكون هناك دليل آخر لبيان أنه أبقى على هذا الإيمان حتى وفاته. حقًا إن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تتكون من مذكرات سريعة بالفعل، أى من أفكار خطرت ببال كانط ودوّنها لاعتبار آخر، وليس من المدهش بالفعل إذا بدت فى سلسلة من هذه الملاحظات خطط متباعدة من التفكير ليس فى مقدورنا أن نجعلها منسجمة أو نوفق بينها. ومع ذلك لا بد أن نتذكر فى الوقت نفسه أن الأفكار التى تعبّر عنها الفقرة الأخيرة من الفقرات التى ذكرناها يمكن أن يكون لها ما يوازيها، إلى حد كبير على الأقل، فى كتابى "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى"، كما أن كانط يتطلع فى هذين الكتابين إلى تبرير للإيمان بالله. ولذلك حتى إذا كان تباعد الآراء أكثر حدة فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" من التباعد الموجود فى كتابيه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى"، فإنه ليس ظاهرة جديدة.

لقد بيّن كانط من قبل فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن فكرة الله، إذا نظرنا إليها على أنها من خلق العقل الخالص، هى، من وجهة نظره، فكرة عن "مثال ترنسندنتالى". فهى لا تعبر عن أى عيان لله، ولا يمكننا أن نستدل على وجود الله من الفكرة على الإطلاق. وتظهر هذه الآراء فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" من جديد. إنه ليس لدينا عيان عن الله. "فنحن نراه من حيث إنه فى مرآة؛ لا نراه وجهًا لوجه"[١]. ولذلك من المستحيل أن نستنبط وجود الله من فكرته[٢]؛ وهذه الفكرة من خلق العقل الخالص، إنها مثال ترنسندنتالى. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أننا نتصور الله بأنه جوهر لا متناه، فإنه ليس جوهرًا ولا يمكن أن يكون جوهرًا؛ لأنه يجاوز مقولات الفهم الإنسانى. ومن ثم إذا افترضنا فى الحال وجهة النظر هذه، فإننا لا نستطيع أن نسأل، بصورة معقولة ولها معنى، عما إذا كان

---

(1) XXI, p. 33.

(٢) تناقض بعض عبارات "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" للوهلة الأولى هذه العبارة. وسنشير إليها حالاً (المؤلف).

هناك موجود إلهي يناظر فكرة الله، على الأقل من حيث إن الفكرة تتضمن التفكير في الله عن طريق المقولات. وتكرر هذه النتيجة مذهب "النقد الأول" إلى حد بعيد. غير أن كانط يستمر، كما رأينا، في "النقد الثاني" في تقديم تبرير أخلاقي أو عملي للإيمان بالله. ويقدم في «أعمال كانط المنشورة بعد وفاته» بعض الاقتراحات لتطوير هذا الخط من التفكير.

يبرر كانط الإيمان بالله من حيث إنه مسلّمة من مسلّمات العقل العملي في كتابه "نقد العقل العملي". فنحن نصل، أو نستطيع أن نصل، إلى إيمان بالله عن طريق التأمل في متطلبات القانون الأخلاقي من جهة التوفيق بين الفضيلة والسعادة. ويبدو أنه يهتم في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" بإيجاد انتقال أكثر مباشرة من الوعي بالقانون الأخلاقي إلى الإيمان بالله. ويُتمثل الأمر المطلق بأنه يحتوى بداخله على قاعدة النظر إلى كل الواجبات الإنسانية على أنها واجبات إلهية. "يبدو أنه في العقل الأخلاقي العملي ينظر الأمر المطلق إلى كل الواجبات الإنسانية على أنها أوامر إلهية"[١]. وأيضًا "ينظر إلى الكل على أنه في الله، أعني في الأمر المطلق. إن معرفة واجباتي بأنها أوامر إلهية، يعلنها ويصرح بها الأمر المطلق"[٢]. وبذلك "فإن مفهوم الله هو مفهوم ذات تفرض إلزامًا خارج نفسي"[٣]. إن الأمر المطلق هو بالنسبة لنا صوت الله، ويتجلى الله في الوعي بالإلزام الأخلاقي، عن طريق القانون الأخلاقي.

ويصر كانط على أن ذلك ليس دليلاً على وجود الله من حيث إنه جوهر يوجد خارج العقل الإنساني. كما أنه يصر على أنه لا شيء يُضاف إلى قوة القانون الأخلاقي بالنظر إليه على أنه أمر إلهي، وإذا لم يؤمن الإنسان بالله، لن تُستبعد القوة الملزمة للأمر المطلق نتيجة لذلك[٤]. ومن اليسير أن نفهم أن أولئك الذين

---

(1) XXI. p. 12.
(2) XXI. p. 15.
(3) Ibid.
(4) Cf., XXII, p. 64.

يركزون انتباههم على هذه العبارات يميلون إلى استنتاج نتيجة هى أن كلمة "الله" أصبحت عند كانط ببساطة اسمًا للأمر المطلق نفسه، أو اسمًا لإسقاط ذاتى خالص لصوت يتحدث عن طريق القانون الأخلاقى. غير أنه ربما لا يمكن أن يكون هناك دليل على وجود الله بناء على مقدمات كانط من حيث إنه جوهر معين. وإذا لم يكن كانط على استعداد لأن يرفض مذهب "نقد العقل العملى" الخاص باستقلال الإرادة، فإنه ينبغى عليه أن يقول إن القوة الأخلاقية للأمر المطلق لا تتوقف على نظرتنا إليه على أنه التعبير عن الأمر الإلهى. غير أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن الله لا يعدو أن يكون عنده سوى اسم للأمر المطلق. وما ينجم عن ذلك هو أننا لا نصل إلى الله أو نقترب منه إلا عن طريق الوعى الأخلاقى. فليس هناك برهان نظرى ممكن على وجود الله. وهذا هو مذهب "نقد العقل العملى"، لكن يبدو أن كانط يبحث فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" عن علاقة أكثر مباشرة بين الوعى بالإلزام والإيمان بالله. "الحرية وفق قوانين؛ أى الواجبات من حيث إنها أوامر إلهية. هناك إله"[١].

وفى ضوء هذه الرغبة لإيجاد تبرير أكثر مباشرة للإيمان بالله قد نفسر الفقرات الموجودة فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" التى تبدو للوهلة الأولى أنها تعادل صياغة الدليل القَبْلى، أو الأنطولوجى على وجود الله؛ إذ يخبرنا كانط مثلاً بأن "فكرته هى فى الوقت نفسه إيمان به وبشخصيته"[٢]. كما أن "فكرة الله المحض هى فى الوقت نفسه مسلّمة بوجوده. إن تصوره أو التفكير فيه والإيمان به هما قضية واحدة"[٣]. وإذا كان ينبغى علينا أن نربط هاتين العبارتين بالعبارة التى تقول "إن موجودًا ضروريًا هو الموجود الذى يكون مفهومه فى الوقت نفسه برهانًا يكفى على وجوده"[٤]، فإننا نميل إلى افتراض أن كانط، بعد أن رفض الدليل

---

(1) XXII, p. 104.
(2) XXII, p. 62.
(3) XXII, p. 109.
(4) XXII, p. 113.

الأنطولوجى فى كتابه "نقد العقل الخالص"، شرع فى قبوله فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته". لكن من غير المحتمل كثيرًا أنه قام بأى شىء مما يشبه ذلك؛ إذ يبدو أنه لا يتحدث عن برهان نظرى، مثل الدليل الأنطولوجى المزعوم، وإنما عن "برهان كاف على الوعى الأخلاقى، أعنى من وجهة النظر العملية الخالصة، أو وجهة النظر الأخلاقية الخالصة". إن مبدأ أداء كل الواجبات من حيث إنها أوامر إلهية فى الدين يبرهن على حرية الإرادة الإنسانية... وهو فى الوقت نفسه، بالنسبة لمبادئ العقل العملية الخالصة، برهان على وجود الله من حيث إنه الإله الواحد"[1]. وليست المسألة أنه يكون لدى فى البداية فكرة عن الماهية الإلهية، أستنبط منها وجود الله. وإنما المسألة هى بالأحرى أننى أنتقل عن طريق الوعى بالأمر المطلق إلى فكرة الله من حيث إنه يحدثنى من خلال القانون الأخلاقى وعن طريقه. وامتلاك هذه الفكرة عن الله والإيمان بالله هما شىء واحد. أعنى أن تصور الله بوصفه محايثاً لى؛ بوصفه ذاتًا تأمر من الناحية الأخلاقية، هو تصوره بوصفه موجودًا. بيد أن هذا الوعى بالله من حيث إنه محايث فى الوعى الأخلاقى هو "برهان لا يكفى" على وجوده إلا بالنسبة لهذا الوعى.

إذا كان هذا التفسير صحيحًا (ويصعب أن يكون المرء فى موقف يسمح له أن يحسم هذه المسألة بصورة قطعية)، فإننا نستطيع أن نقول ربما يقدم كانط، أو يفترض، مكافئًا أخلاقيًا، أو مماثلاً أخلاقيًا، للدليل الأنطولوجى. ويتصور المدافعون أن الدليل الأنطولوجى برهان نظرى على وجود الله من نوع يلزم بالموافقة، حالما يُفهم بصورة صحيحة. ولا يسلّم كانط بأن هناك أى دليل هكذا، بيد أن هناك شيئًا يماثله. إن تصور الله بأنه ذات تأمر من الناحية الأخلاقية، ذات محايثة فى الوعى الأخلاقى، هو أن يكون لدينا إيمان دينى به بأنه واحد وهو هو. غير أن هذا لا يعنى أن المرء يستطيع أن يستنبط وجود المشرّع الإلهى نظريًا على نحو يجبر العقل بالموافقة من فكرة مجردة خالصة عن مشرّع أخلاقى أسمى. إنه يعنى

---

(1) XXII, p. 111.

بالأحرى أنه بداخل الوعى الأخلاقى نفسه وبالنسبة له ترادف فكرة القانون من حيث إنها صوت مشرّع إلهى الإيمان بوجود الله. وامتلاك فكرة الله هذه هى، بالنسبة للوعى الأخلاقى، التسليم بوجوده. وقد لا يكون هذا خطأً من الدليل مقنعًا جدًا؛ لأن ما هو محل للخلاف والجدل أن هذا الدليل يساوى على المدى البعيد تحصيل حاصل مؤداه أن الإيمان بالله هو الإيمان به. بيد أنه يتضح على الأقل أن كانط يبحث عن منظور مباشر للإيمان بالله يقوم على الوعى الأخلاقى غير المنظور الذى طوّره من قبل فى كتابه "نقد العقل العملى". وكيف طوّر كانط هذا المنظور الجديد، إذا كانت الفرصة قد سنحت له أن يفعل ذلك، فإن هذه مسألة لا نستطيع أن نبينها بالتفصيل بالتأكيد.

٤ – لقد رأينا أن التأليف بين فكرتى الله والعالم يتم عن طريق الإنسان، الذات المفكرة. إن هذا الأمر ممكن؛ لأن الإنسان فى ذاته موجود وسيط، ومفهوم الإنسان مفهوم وسيط أو فكرة وسيطة؛ لأن الإنسان له قدم فى كلا المعسكرين إذا جاز هذا التعبير. فهو ينتمى إلى كل من المجال الفائق للحس والمجال المحسوس؛ أعنى أنه ينتمى إلى المجال النومينالى والمجال الفنومينالى (الظاهرى)، ويخضع المجال المحسوس للمجال الفائق للحس عن طريق الوعى الأخلاقى. وبذلك يستطيع العقل الإنسانى أن يتصور أو يفكر فى مجموع (شمول) الوجود الفائق للحس فى فكرة الله، ويفكر أو يتصور مجموع (شمول) الوجود الحسى فى فكرة العالم، ويؤلف بين هاتين الفكرتين بافتراض علاقة بينهما تخضع بواسطتها فكرة العالم لفكرة الله.

إن القول بأن الإنسان ينتمى إلى النظام أو المجال المحسوس واضح جلى فهو جلى؛ لأنه ينتمى إلى فئة الكائنات الفيزيائية العضوية. ويخضع، من حيث إنه كذلك، لقوانين العلّية المحددة. غير أن حياته الأخلاقية تظهر الحرية، وينتمى إلى النظام أو المجال النومينالى، من حيث إنه حر. "إن الإنسان (أى الموجود فى

العالم) هو فى الوقت نفسه موجود يمتلك الحرية، وهى خاصية خارج مبادئ العالم العلّية، لكنها مع ذلك تنتمى إلى الإنسان"[١]. وامتلاك الحرية هو امـتلاك الـروح. "وبذلك فإن هناك موجودًا فوق العالم، هو روح الإنسان"[٢]. وأن تكون حرًا بفضل مبدأ روحى هو أن تكون شخصًا. "إن الموجود الحى الجسمى ليس له نفس (أى إنه حيوان). فإذا كان شخصًا، فإنه يكون موجودًا إنسانيًا"[٣]. الإنسان شخص من حيث إنه موجود أخلاقى حر، وواع ذاتيًا.

هل هذا يعنى أن الإنسان ينقسم إلى عنصرين إن جاز هذا التعبير؟ واضـح أنه يعنى أننا نستطيع أن نميز بين الإنسان من حيث إنه نومين (شىء فـى ذاتـه) والإنسان من حيث إنه فنومين (ظاهرة). "ينتمى الإنسان فى العـالم إلـى معرفـة العالم، بيد أن الإنسان من حيث إنه يعى واجبه فى العالم لا يكون ظاهرة، بل إنـه نومين، ولا يكون شيئًا، بل شخصًا"[٤]. لكن على الرغم من أن الإنسان يمتلك هـذه الطبيعة المزدوجة، فإن ثمة وحدة للوعى. "فأنا (الذات) شخص، ولا أعـى ذاتـى فحسب، بل إننى موضوع للعيان فى المكان والزمان، وبذلك فـإننى أنتمـى إلـى العالم"[٥]. إننى أمتلك "الوعى بوجودى داخل العالم فى المكان والزمان"[٦]. وهـذه الوحدة هى فى الوقت نفسه وحدة مبدأين، تتجلى فى الـوعى الأخلاقـى. "يوجـد بداخلى واقع، يختلف عنى فى علاقة الفاعلية العلّية، يؤثر علىّ. وهذا الواقع، الحر، أى المستقل عن القانون الطبيعى فى المكان والزمان، يـوجهنى داخليًـا (أى إنـه

---

(1) XXI, p. 42.
(2) Ibid.
(3) XXI, p. 18.
(4) XXI, p. 61.
(5) XXI, p. 42.
(6)XXI, p. 24.

يبررنى أو يديننى)، وأنا نفسى، الإنسان، هو هذا الواقع..."[1]. وفضلاً عن ذلك فإن حريتى تستطيع أن تحول نفسها إلى فعل داخل العالم. "يوجد فى الإنسان مبدأ نشط غير أنه يفوق ما هو حسى، مستقل عن الطبيعة، وعن العلّية الطبيعية، يحدد الظواهر ويُسمى بالحرية"[2].

لو أن كانط طوّر نظريته عن بناء التجربة، فإنه ربما استمد، بالفعل، الأنا التجريبية والإنسان من حيث إنه موجود ظاهرى من الوضع الذاتى للأنا النومينالية أولاً فى تحقق الذات الأخلاقية. بيد أن قول ذلك يعنى أن نقول إن هناك أسسًا فى فلسفة كانط لتطوير الموقف الذى قبله فشته. وقد أكد فشته أن مذهبه هو تطوير متسق للميول الداخلية للمذهب الكانطى. ومع ذلك فإننا نقابل بالأحرى المفهوم الميتافيزيقى للإنسان من حيث إنه الكون الصغير الذى يفكر فى الكون الكبير. إن الكون، كما يفكر فيه الإنسان بالفكرة المنظمة لله والفكرة المنظمة للعالم، هو إسقاط لطبيعة الإنسان المزدوجة. إن الفكرة لا تمثل موضوعًا معطى. ولا نستطيع أن نستدل على وجود الله من حيث إنه جوهر من فكرة الله المنظمة بوصفها المثال الترنسندنتالى. ومن حيث إننا نستطيع أن نتحدث عن وجوده بأنه معطى أو متجلٍ، فإنه لا يتجلى إلا للوعى الأخلاقى فى وعيه بالإلزام. غير أن ذلك يترك مشكلة الوجود الموضوعى لله محل شك وخلاف. فهل الواقع الذى يناظر لفظ "الله" هو ببساطة المبدأ الذى يفوق الحس فى الإنسان نفسه؛ أعنى الأنا النومينالية؟ أو هل هو موجود يتميز عن الإنسان، الذى لا نعرفه إلا فى الوعى بالإلزام وعن طريقه؟. وأنا أعتقد من جانبى أن وجهة النظر الثانية تمثل اقتناع كانط، غير أننا لا نستطيع أن نقول إن المذكرات التى تكوّن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تجعل الإجابة جلية وواضحة جدًا. فبالأحرى، هل العمل يوضح ميل المذهب الكانطى إلى أن ينقلب إلى مذهب عن المثالية الترنسندنتالية، يخضع الوجود للفكر، أو، بالأحرى،

---

(1) XXI, p. 25.
(2) XXI, p. 50.

يوحد بينهما فى نهاية الأمر؟. لا أعتقد أن كانط نفسه قد أخذ هذه الخطوة الحاسمة مطلقاً. غير أن الميل للقيام بذلك متضمن فى كتاباته، حتى إذا لم يكن كانط قد راقته اقتراحات فشته، وهى أنه ينبغى عليه أن يستبعد عنصر الواقعية فى مذهبه،أو عنصر "الدوجماطيقية" على حد تعبيره. ومع ذلك فإنه ليس من الملائم أن نفسر فلسفة كانط ببساطة عن طريق علاقتها بالمثالية النظرية التى جاءت بعدها. وإذا أخذناها بذاتها، فإننا نستطيع أن نرى فيها محاولة أصيلة لحل مشكلة التوفيق بين مجالى الضرورة والحرية، ليس عن طريق رد المجال الأول إلى المجال الثانى، وإنما عن طريق إيجاد نقطة الالتقاء فى وعى الإنسان الأخلاقى.

الفصل السابع عشر

عرض ختامى

ملاحظات تمهيدية – المذهب العقلى الأوروبى – المذهب التجريبى البريطانى – عصر التنوير وعلم الإنسان – فلسفة التاريخ – عمانوئيل كانط – ملاحظات ختامية.

١ – لاحظتُ فى تصدير هذا المجلد أن المجلد الرابع والخامس والسادس من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة"، التى تغطى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، تكوّن ثلاثية؛ أعنى أنه يمكن النظر إليها على أنها كل واحد. لقد كان هناك فصل تمهيدى فى بداية المجلد الرابع يتصل بالموضوع الذى تناولناه فى المجلدات الثلاثة. ووعدت أن أقدّم عرضًا ختاميًا عامًا فى نهاية المجلد السادس.

إن هدف هذا العرض الختامى ليس تقديم مجمل للفلسفات المختلفة التى ناقشناها فى الثلاثية، وإنما تقديم محاولة لمناقشة طبيعة الأساليب الرئيسية للتفلسف، أو للحركات الفلسفية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وأهميتها، وقيمتها. ومن الضرورى أن نحصر المناقشات فى موضوعات معينة مختارة. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن الإشارة ستكون إلى فلاسفة بالتأكيد، فإنه من الضرورى أحيانًا أن نعالج حركات مركبة من التفكير، تضم فلسفات تختلف عن بعضها البعض فى نواحٍ مهمة، على الرغم من أنها تمثل أساليب متجانسة من التفلسف، أو حتى مذاهب متجانسة. وبمعنى آخر أقترح أن أطلق العنان لمناقشة أنواع مثالية، إن جاز هذا التعبير، ولتعميمات تحتاج إلى تعديل ملحوظ. وقد لا يكون هذا

الإجراء مستحسنًا فى ذاته بالفعل، غير أنه يبدو لى أنه طريقة مشروعة لجذب الانتباه إلى خصائص معينة للتفكير الفلسفى فى الفترة التى نحن بصدد الحديث عنها، شريطة أن نعالج الفلسفات المختلفة كلاً على حدة فى موضع آخر.

٢ - لقد وجهنا الاهتمام فى مقدمة المجلد الرابع إلى رغبة ديكارت فى التغلب على مذهب الشك فى عصر النهضة الذى تضمن مذهب الشك فى إمكان حل المشكلات الميتافيزيقية وبلوغ الحقيقة عن طريق الميتافيزيقا، ورأينا أنه نظر إلى الرياضيات على أنها نموذج للاستدلال الواضح واليقينى. لقد أراد أن يعطى للفلسفة وضوحًا ويقينًا يماثل وضوح الرياضيات ويقينها، وأن يستل من المنهج الرياضى، إن جاز هذا التعبير، منهجًا يمكِّن العقل من أن ينتقل على نحو منظم من خطوة إلى خطوة بدون غموض أو خطأ.

ومن المفهوم بسهولة أن ديكارت نظر إلى الرياضيات على أنها نموذج للاستدلال عندما يتذكر المرء دراساته الرياضية الخاصة ومواهبه والتطورات المعاصرة فى هذا الموضوع. وليس هناك شيء غير عادى فى هذا النموذج من التفكير الفلسفى تأثر بعوامل غير فلسفية؛ لأنه على الرغم من أن الفلسفة لها اتصال أو استمرار خاص بها؛ بمعنى أننا نستطيع أن نقدم تفسيرًا معقولاً لتطورها الفلسفى، فإن هذا الاتصال ليس مطلقًا، كما لو كانت الفلسفة انتهجت طريقًا منعزلاً تمامًا، بدون علاقة بعوامل ثقافية أخرى. إنها يمكن أن تتأثر بعوامل أخرى بطرق متنوعة. فهى يمكن أن تتأثر، بمفهوم المنهج الملائم الذى يجب أن يُستخدم مثلاً. وميل ديكارت للنظر إلى الرياضيات على أنها تقدم نموذجًا للمنهج هو مثل ينطبق على ما نقوله. ومثال آخر هو المحاولات الحديثة لتفسير الميتافيزيقا بأنها فروض ذات عمومية أكثر اتساعًا من فروض العلوم الجزئية، وهو تفسير يعكس تأثير نموذج غير فلسفى، وهو منهج الفيزياء الحديثة الفرضى - الاستنباطى. كما أن الفلسفة يمكن أن تتأثر بعوامل غير فلسفية فيما يختص بموضوعها، أو التشديد على

موضوع معين، أو موضوعات معينة. فلقد تأثرت الفلسفة فى العصور الوسطى باللاهوت "ملكة العلوم" بقوة. وفى الحقب الأولى من القرن التاسع عشر يمكن أن نرى الوعى بالتطور التاريخى، الذى وجد تعبيرًا فى تطور العلم التاريخى، منعكسًا فى مذهب هيجل. ولقد أظهرت الماركسية بجلاء تأثير الوعى المتزايد بالدور الذى تلعبه العوامل الاقتصادية فى تاريخ الحضارة والثقافة. ولم تدن فلسفة "برجسون" كثيرًا للفرض العلمى الخاص بالتطور فحسب، وإنما لدراسات السيكولوجيين وعلماء الاجتماع أيضًا. وتأثر تفكير "وايتهد" بالانتقال من الفيزياء الكلاسيكية إلى الفيزياء الحديثة. كما أن الفلسفة يمكن أن تتأثر بعوامل غير فلسفية فيما يختص بصياغة مشكلاتها. فمشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلاً هى مشكلة كلاسيكية ومشكلة راهنة؛ بيد أن تطور العلوم الجزئية أثر فى الطرق التى قدمت بها المشكلة نفسها إلى فلاسفة مختلفين. وقد أدى تطور علم الميكانيكا إلى المشكلة التى قدَّمت نفسها إلى فلاسفة القرن السابع عشر على نحو ما، بينما أعطت التطورات الحديثة فى علم النفس صبغة مختلفة، إن جاز هذا التعبير، للمشكلة فى نظر مفكرين جاءوا فيما بعد. ويمكن أن نتحدث عن المشكلة نفسها بمعنى ما، يمكن أن نتحدث عن "المشكلة الخالدة"، لكننا نستطيع أن نتحدث عن مشكلات مختلفة بمعنى آخر؛ أعنى أنه يجب أن نضع فى الاعتبار مشكلات مختلفة لها صلة بالموضوع تؤثر فى تصورنا للمشكلة الأساسية وصياغتها.

إن الحديث بهذه الطريقة هو ببساطة معرفة وقائع تجريبية؛ إنه ليس ادعاء النظرية التى تقول إن الحقيقة نسبية. فمن السخف، بالفعل، أن ننكر الوقائع التاريخية التى يلجأ إليها الذين يتمسكون بنظرية النسبية تدعيمًا لموضوعهم. بيد أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن التسليم بالوقائع التاريخية يستلزم قبول الموضوع الذى يقول إنه يجب الحكم على مذاهب الفلسفة ببساطة وفقط عن طريق سياقاتها ومواقفها التاريخية، وإن الأحكام المطلقة عن صدق أو كذب القضايا التى تتكون منها لا تكون ممكنة. ويصعب أن ننكر أنه مع تطور الفلسفة (أعنى عقول

الفلاسفة) قد تأثرت بعوامل غير فلسفية. بيد أنه لا يزال متاحًا لنا أن نناقش عما إذا كانت القضايا التى صرح بها الفلاسفة صادقة أو كاذبة، بدون إشارة إلى هذه العوامل.

وإذا رجعنا إلى إعجاب ديكارت بالنموذج الرياضى، فإننا نستطيع أن نتذكر أن فلاسفة عقليين روادًا آخرين فى الفترة الحديثة بعد كانط تأثروا بهذا النموذج أيضًا. غير أن ما يُسمى ب "المذهب العقلى"(١) فى تاريخ فلسفة القرن السابع عشر لا يكمن ببساطة فى اهتمام بالمنهج. ومن الطبيعى أن نتصور الفلسفة بأنها لديها القدرة على زيادة معرفتنا بالواقع(٢). وهذا توقع مباشر، وأى شك فى قدرة الفلسفة فى هذه الناحية ينتج التوقع، ولا يسبقه. ومن ثم ليس من المعقول أن يميل النجاح الوحيد لتطبيق الرياضيات فى علم الفيزياء منذ عصر النهضة فصاعدًا ببعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن تطبيق منهج فى الفلسفة يشبه منهج الرياضيات لا يمكّنهم فحسب من تنسيق ما عُرف من قبل، أو من إعطاء صورة المعرفة، إن جاز هذا التعبير، لقضايا صادقة، لكنها لم يُبرهن عليها منطقيًا، وإنما يمكّنهم أيضًا من زيادة معرفتنا عن طريق استنباط حقائق غير معروفة. إن فكرة استخدام الرياضيات من أجل تقدم العلم الفيزيائى ليست جديدة بالتأكيد. فقد أصر "روجر بيكون" مثلاً على الحاجة إلى مثل هذا الاستخدام فى القرن الثالث عشر. بيد أننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نتحدث، بالفعل، عن النجاح المذهل لتطبيقها فى الفيزياء حتى عصر النهضة. ومن ثم من الطبيعى أن يهتم بعض مفكرى عصر ما بعد النهضة بتطبيق

---

(١) لا يعنى المذهب العقلى فى هذا السياق ببساطة، كما أشرنا فى المدخل إلى المجلد الرابع، محاولة لإقامة الفلسفة على العقل بدلاً من استبصارات صوفية. ويجب ألا يُفهم اللفظ بالمعنى الذى أُعطى له فى العصور المتأخرة؛ أعنى من حيث إنه يتضمن إنكارًا للدين الموحى به، وربما لكل دين. فقد كان يُستخدم، بالفعل، بهذا المعنى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أن اللفظ لم يُستخدم بهذه الطريقة عندما نتحدث عن ديكارت بوصفه فيلسوفًا عقليًا مثلاً (المؤلف).

(٢) استخدم لفظ "واقع" مفضلاً إياه على لفظ "العلم"؛ لأن المعرفة التى نحن بصددها قد تخص موجودًا، هو الله، يجاوز العالم (المؤلف).

منهج يماثل منهج الرياضيات فى الفلسفة لزيادة مجال معرفتنا بالواقع. وبمعنى آخر لم يهتم الفلاسفة العقليون بعلم المنهج فحسب، بل اهتموا أيضًا باستخدام المنهج الملائم لاكتشاف حقائق جديدة، ولزيادة معرفتنا الوصفية بالواقع.

ومن ثم إذا وضعنا معًا فكرة تقديم منهج للفلسفة يماثل منهج الرياضيات وفكرة استنباط قضايا أخرى تقدم لنا معلومات جديدة واقعية عن الواقع من قضايا تمت البرهنة عليها من قبل، فإننا نحصل على فكرة نسق استنباطى للفلسفة يشبه الرياضيات فى صورتها الاستنباطية، ولكنه يختلف عنها بمعنى أن نسق الفلسفة يقدم لنا حقائق عن الواقع الموجود. وليس هدفى أن أشير إلى أن هذا التمييز قد أقرَّه مفكرو عصر النهضة وما بعد عصر النهضة بصورة عامة وكلية. فلم يتصور "جاليليو" مثلاً الرياضيات بأنها علم صورى خالص يبيّن مضامين تعريفات وبديهيات تمَّ اختيارها بحرية، بل تصورها بأنها تفتح لنا قلب الطبيعة المحض؛ أعنى أنه تصورها بأنها تمكّننا من أن نقرأ كتاب الطبيعة. ومع ذلك فإنه يتضح أن قضية عن خصائص مثلث، مثلاً، لا تخبرنا بأن هناك موضوعات مثلثية، فى حين أن الفلاسفة العقليين العظام فى العصر الحديث السابقين على كانط تصوروا أنفسهم بأنهم مهتمون بالواقع الموجود.

ومن ثم فإن التطبيق الناجح للرياضيات فى العلم الفيزيائى يفترض بصورة طبيعية أن العالم معقول أو "عقلى". وبذلك يرى "جاليلو" أن الله قد كتب كتاب الطبيعة بخصائص رياضية إذا جاز هذا التعبير. وإذا كان يجب أن تكون الفلسفة نسقًا استنباطيًا، بالفعل، وتقدم لنا فى الوقت نفسه معلومات واقعية يقينية عن العالم، فمن الضرورى أن نفترض، بجلاء، أن العالم هو من هذا النوع حتى إنه يكون ممكنًا بالنسبة للفلسفة أن تفعل ذلك. ويعنى ذلك فى الممارسة أن العلاقة العلّية تشبه علاقة التضمن المنطقى. ونجد بين الفلاسفة العقليين الميل لصنع هذا التشابه.

دعنا الآن نفترض أن العالم نسق عقلى بمعنى أن له بناءً عقليًا لا يستطيع الفيلسوف أن يكوّنه عن طريق عملية الاستنباط. ومن ثم يمكن تمثل الفلسفة بأنها

انكشاف العقل نفسه، على نحو حتى إن التطوير النسقى للمعرفة الفلسفية يبيّن لنا البناء الموضوعى للواقع، لكن إذا كان يمكن بناء الواقع من جديد عن طريق عملية استنباطية تمثل الانكشاف – الذاتى للعقل، فإنه ليس من الطبيعى أن نسلّم بنظرية عن الأفكار تكون فطرية على الأقل فى واقع الأمر؛ لأن الانكشاف – الذاتى يعنى تطوير النسق الفلسفى عن طريق العقل من مصادره الخاصة إذا جاز هذا التعبير. ويُتصور النسق فى العقل فى صورة أفكار توجد بالفعل منذ البداية، حتى على الرغم من أن التجربة قد تكون فرصة مناسبة لها لتصبح فعلية. ولا أعنى الإشارة إلى أن نسقًا استنباطيًا من أنساق الفلسفة يستلزم نظرية عن أفكار فطرية بالضرورة. بيد أنه إذا تمثلناه بأنه انكشاف للعقل ذاته، وإذا كان هذا الوصف لا يعنى شيئًا سوى تطوير المضامين المنطقية لتعريفات وبديهيات يقينية تم اختيارها بحرية أو اُستمدت بطريقة ما من التجربة، فإنه يبدو أن تعديلاً ما لنظرية الأفكار الفطرية ضرورى. وتتناسب نظرية الأفكار الفطرية الفعلية بوضوح مفهوم الانكشاف الذاتى للعقل أو للذهن بصورة أفضل من نظرية الأفكار الفطرية الواقعية.

وإذا كان ينبغى أن تقوم الفلسفة على أفكار فطرية فعلية، وإذا كان لا بد أن تصدق نتائجها على الواقع بالتأكيد، فإنه يتضح أن هذه الأفكار يجب أن تمثل استبصارات فعلية فى ماهيات موضوعية. وفضلاً عن ذلك فإننا نحتاج إلى تأكيد مؤداه أننا نعالج واقعًا موجودًا فى عملية الاستنباط الفلسفى، ولا نعالج ببساطة مجال الإمكان. ومن ثم يمكننا أن نفهم شغف الميتافيزيقيين العقليين بالدليل الأنطولوجى على وجود الله؛ لأنه إذا كان صحيحًا، فإنه يسمح باستدلال مباشر على وجود الواقع النهائى، أو الله، أو الموجود الضرورى والكامل بصورة مطلقة من الفكرة.

كيف يكون هذا الدليل مفيدًا فى البناء الاستنباطى لبنية الواقع؟ إذا أكدنا المماثلة بين تطوير نسق استنباطى خاص بالرياضيات وبناء نسق فلسفى، فإننا نندفع إلى أن نبدأ فى الفلسفة بقضية تعبر عن وجود الموجود النهائى (أعنى قضية

نأخذها على أنها تماثل البديهيات الأساسية فى الرياضـيات)، ونـستنبط موجـودًا متناهيا بتشبيه العلاقة العلّية بعلاقة التضمن المنطقى. ومن ثم فإننـا نحتـاج إلـى التيقن من وجود المبدأ الأولى الميتافيزيقى أو الموجود النهائى. ويناسـب الـدليل الأنطولوجى، الذى ينتقل مباشرة من فكرة هذا الموجود إلى وجوده، متطلبات نسق استنباطى خالص أكثر من دليل بَعْدى يستدل على وجود الله بصورة واضحة مـن وجود موجود متناه؛ لأننا نريد أن ننتقل، بلغة منطقية، من مبدأ إلى نتيجة، ولـيس من نتيجة إلى مبدأ.

إن التفسير السابق للمذهب العقلى هو وصف لنوع مثـالى بالتأكيـد، هـو وصف لما قد يُسمى بالمذهب العقلى الخالص أو المثالى. ولا يمكن تطبيقه بـدون تعديل لمذاهب الفلسفة الأوروبية العظيمة السابقة على كانط. ومن المذاهب العقليـة الرئيسية الثلاثة التى ناقشناها فى المجلد الرابع مذهب إسبنيوزا الذى يقتـرب مـن الوصف إلى حد كبير. ولم يبدأ ديكارت بالواقع النهائى كما رأينا، وإنما بدأ بوجود الأنا المتناهية من حيث إنها ذات مفكرة. ولم يعتقد أن وجود العالم يمكن اسـتنباطه من وجود الله. وبالنسبة لـ "ليبنتس" فإنه يميز بين حقائق ضـرورية، أو حقـائق العقل، وحقائق ممكنة، أو حقائق الواقع. لقد مال إلى تقديم هذا التمييز بالفعل مـن حيث إنه يتوقف على معرفتنا المتناهية، بيد أنه قام به مع ذلك. ولم يسلّم بأنه يمكن أن نستنبط منطقيًا خلق المونادات التى توجد بالفعل من الماهية الإلهية عن طريـق عملية استدلال تقوم على مبدأ عدم التناقض. ولكى يفسر الانتقال من نظام ماهيات ضرورية إلى نظام صنوف من الوجود الممكنة لجأ إلـى مبـدأ الكمـال أو مبـدأ الأحسن بدلاً من مبدأ عدم التناقض.

لكن على الرغم من أن وصف المذهب العقلى الذى قدمته سابقًا لا يمكن أن ينطبق على كل تلك المذاهب التى تُسمى بوجه عام مذاهب الميتافيزيقا العقلية بدون تعديل، فإنه يمثل ميلاً يوجد فيها كلها. وقد أشرت فى ملاحظاتى التمهيديـة لهـذا الفصل إلى أننى سأستخدم أنواعًا مثالية من أجل مناقـشة أسـاليب مختلفـة مـن التفلسف، وأهتم بتعليمات تحتاج إلى تعديل، فى تطبيقها على حالات وأمثلة جزئية.

ويصعب، كما أعتقد، أن نناقش نظرية الأفكار الفطرية بالتفصيل؛ لأنه يبدو لى أن نقد "لوك" لها، فى خطوطها الأساسية على الأقل، من حيث إنهـا فـرض لا داعى له، له ما يبرره بوضوح. فإذا كانت نظرية الأفكار الفطرية الحقيقية لا تعنى سوى أن الذهن لديه القدرة على تكوين أفكار معينة، فإن كـل الأفكـار ستـسمى فطرية. بيد أنه فى هذه الحالة لن تكون هناك ميزة فى وصفها بأنها هكذا. فالنظرية لا يمكن أن تكون لها ميزة إلا إذا لم نستمد أفكارًا معينة من التجربة، بينما يمكـن أن نستمد أفكارًا أخرى منها. لكن ما معنى أن نستمد أفكارًا من التجربة. إذا رددنا التجربة، بالطبع، إلى استقبال الانطباعات (على حد تعبير هيـوم)، وإذا تـصورنا الأفكار بأنها آثار آلية، أو تمثلات فوتوغرافية للانطباعات، فسيكون من الـصعب جدًا، إن لم يكن من المستحيل، أن نفسر أفكارًا معينة بأنها مستمدة من التجربة. إنه ليس لدينا انطباعات عن الكمال المطلق، أو اللا تناهى المطلق مثلاً. بيد أننـا لـو سلمنا فى الحال بنشاط الذهن البناء، فإنه لن يبدو ضروريًا على أقل تقدير أن نسلّم بأن فكرة عن الكمال المطلق مثلاً سيكون قد غرسها الله أو تكون فطرية. إن الفكرة إذا كانت ترادف حدسًا (عيانا) عن كمال مطلق، بالفعل، فإننا لن نستطيع أن نفـسر أصلها عن طريق نشاط الذهن المؤلف الذى يقوم على تجربـة الكمـال المتنـاهى والمحدود. بيد أنه لا يبدو أن يكون هناك سبب يكفى للقول بأننا لدينا حدسًـا عـن كمال مطلق، وتناهى مطلق. ويمكننا أن نقدم تفسيرًا تجريبيًا لأصل هذه الأفكـار، شريطة ألا نفهم الاستمداد من التجربة بأنه يعنى تمـثلاً فوتوغرافيًـا للمعطيـات المباشرة للإدراك الحسى والاستبطان. إنها ليست نظرية الأفكار الفطرية التى تؤكد استحالة منطقية؛ إذ يبدو، بالأحرى، أنها تكوّن فرضًا لا داعى له يمكن أن ينطبـق عليه مبدأ الاقتصاد، أو مبدأ نصل أوكام بصورة مفيـدة[1]. إنـه يمكـن تحويـل النظرية، بالتأكيد، بالطريقة التى حولها كانط فى نظريته عن المقولات القَبْلية، التى هى قوالب للمفاهيم إذا جاز هذا التعبير، وليست مفاهيم أو أفكارًا بالمعنى العـادى.

---

(١) صيغة هذا المبدأ هى "لا ينبغى علينا أن نكثر من افتراض وجود كائنات بغير مبرر". وقد قـال أوكـام هذا المبدأ بمناسبة الخلاف الذى كان قائمًا بين الاسميين والواقعيين حول الأسماء الكلية مثل: إنـسان، حيوان،... (المترجم).

بيد أنه حالما تتحول بهذه الطريقة، فإنها لم تعد تؤدى وظيفتها الأصلية الخاصة بتكوين أساس لمذهب ميتافيزيقى بالمعنى الذى فهم به الفلاسفة العقليون السابقون على كانط الميتافيزيقا.

إن رفض نظرية الأفكار الفطرية لا بد أن يستلزم رفض المثال العقلى بالتأكيد، إذا أخذناه على أنه مثال استنباط مذهب عن الواقع من مصادر الذهن نفسه دون لجوء أو استعانة بالتجربة. غير أن هذا المثال يتضمن نظرية الأفكار الفطرية الحقيقية. لكن رفض هذه النظرية لا يستلزم بالضرورة رفض مثال ميتافيزيقا استنباطية من حيث إنها كذلك؛ لأننا يمكن أن نصل إلى المبادئ الأساسية لهذه الميتافيزيقا على أساس التجربة؛ أعنى أن التجربة قد تكون الفرصة المناسبة لتيقننا من صدق قضايا ميتافيزيقية أساسية معينة. خذ القضية التى تقول "كل شىء يخرج إلى حيز الوجود، فإنه يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية". إنه يمكن الحصول على فكرتى الخروج إلى حيز الوجود، والعلّية عن طريق التجربة؛ فهما ليستا فكرتين فطريتين[١]. وفضلاً عن ذلك فإن الفكرتين مختلفتان وتتميز كل منهما عن الأخرى. إننا لا نحصل على فكرة العلّية عن طريق التحليل المحض لفكرة الخروج إلى حيز الوجود، بمعنى يجعلنا نقول إن القضية التى نحن بصدد الحديث عنها هى تحصيل حاصل. ومن ثم فإن القضية تأليفية (تركيبية). بيد أنه إذا كانت القضية تعبر، كما أعتقد أن يكون الأمر هكذا، عن استبصار فى ارتباط موضوعى ضرورى، فإنها لن تكون قضية تأليفية بَعْدية، بمعنى تعميم تجريبى قد يتبين أنه يسلّم باستثناءات. إنها، على العكس، قضية تأليفية قَبْلية، ليس بمعنى أنها فطرية، وإنما بمعنى أن صدقها مستقل منطقيًا عن التحقق التجريبى[٢]. وإذا كان هناك عدد

---

(١) يمكن التعبير عن هذا القول "بطريقة لغوية"، بدون استخدام كلمة "فكرة". فقد نقول، مثلاً، إننا نتعلم معانى الألفاظ عن طريق التجربة، أو عن طريق التعريف القاطع (المؤلف).

(٢) لقد استخدمت مصطلح كانط "قضية تأليفية قبلية". ويمكن أن يكون استخدام هذا المصطلح الخاص مضللاً؛ لأنه على الرغم من أننى أتفق مع كانط فى أن هناك قضايا لا تكون تحصيل حاصل، ولا تعميمات تجريبية محتملة، فإننى لا أقبل تفسير كانط لحالتها. فهى تعبر، من وجهة نظرى، عن استبصار فى البناء العقلى الموضوعى للوجود. لكن المصطلح مناسب، ويُستخدم اليوم باستمرار بدون أن يتضمن، أو يُعتقد أنه يتضمن، التفسير الخاص بكانط (المؤلف).

من القضايا من هذا النوع، فإنه قد يكون من الممكن أن نعطى للميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا صورة علم استنباطى.

ومع ذلك فإنه لا ينجم عن ذلك بالتأكيد أننا نستطيع أن نستنبط قضايا وجودية من قضايا من النوع المشار إليه. إن القضية التى تقول "كل شىء يخرج إلى حيز الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية" تقرر أنه إذا خرج أى شىء إلى حيز الوجود، فإنه يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية. إنها لا تقرر أنه ليس هناك أى شىء خرج إلى حيز الوجود، أو يخرج إلى حيز الوجود، أو سيخرج إلى حيز الوجود. ولا نستطيع أن نستدل من القضية النتيجة التى تقول إن هناك أى شىء من هذا النوع أو سيكون هناك شىء من هذا النوع. وبصورة أكثر دقة لا نستطيع منطقيًا أن نستدل على نتيجة وجودية من قضيتين، لا تكون إحداهما قضية وجودية. إننا قد نستطيع مثلاً أن نستدل على قضية أو قضايا تصدق على أى موجود متناه. إذا كان هناك أى موجود متناه، بيد أننا لا نستطيع أن نستدل على أن هناك موجودًا متناهيًا فى واقع الأمر. وبمعنى آخر إذا افترضنا أنه يمكن أن تكون هناك قضايا تأليفية قَبْلية، فإنه ينجم عن ذلك أننا نستطيع أن نستدل على تخطيط لواقع بمعنى مجموعة من قضايا تصدق على أشياء موجودة إذا كانت هناك أى أشياء موجودة. غير أننا لا نستطيع أن نستدل على أن هذا الشرط يتحقق فى الواقع. إننا نبقى داخل مجال الإمكان.

وفضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نستدل إلا على قضايا متشابهة من القضايا التى تقرر ما يجب أن يصدق على كل شىء موجود؛ أعنى أننا لا نستطيع أن نستدل من قضايا ضرورية على قضايا ممكنة، عكسها ممكن. ويصدق ذلك سواء قصرنا القضايا الضرورية على قضايا المنطق الصورى أو على قضايا الرياضيات، أو سواء سلّمنا بمبادئ ميتافيزيقية صادقة بالضرورة. وبمعنى آخر إذا بدأنا بمقدمات تنتمى إلى ميتافيزيقا عامة أو إلى الأنطولوجيا ثم انتقلنا بصورة استنباطية، فإننا نظل داخل مجال الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا. ولا نستطيع

أن نستدل من هذه المقدمات على القضايا الصادقة التى تنتمى إلى قوام علم جزئى. إننا نستطيع، بالتأكيد، أن نطبق مبادئ ميتافيزيقية تصدق بالضرورة على كل شيء متناه مثلاً على أنواع معينة من أشياء متناهية. غير أن هذا ليس هو الشيء نفسه مثل الاستدلال على قضايا الكيمياء، أو علم النبات، أو علم الطب من مقدمات ميتافيزيقية. إذا افترضنا أن القضية التى تقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية هى قضية ميتافيزيقية صادقة بالضرورة، فإنه ينجم عن ذلك أنه إذا كان هناك شيء مثل سرطان الرئة، فإنه سيكون له علّة أو علل. غير أنه لا ينتج عن ذلك بالضرورة أننا نستطيع أن نستدل على ماذا تكون العلل من الميتافيزيقا.

وليس هدفى أن أشير إلى أن ديكارت، مثلاً، قد اعتقد أننا نستطيع فى واقع الأمر أن نبدأ بحقائق ميتافيزيقية عامة، ثم نستدل منطقيًا على كل حقائق العلم الطبيعى، ونستغنى عن التجربة أو الملاحظة، وعن الفرض والتحقق التجريبى. لكن ميل المذهب العقلى هو تمثل هيكل القضايا الصادقة كلها بنسق رياضى تكون فيه كل النتائج متضمنة منطقيًا عن طريق مقدمات أساسية. ولما كان الفلاسفة العقليون قد أخذوا فى اعتبارهم المثل الأعلى لهذا التمثل، فإنهم انغمسوا فى حلم عابث.

ومن ثم فقد قيل سابقًا إننا لا نستطيع أن نستدل على نتيجة وجودية من مقدمتين لا تكون إحداهما قضية وجودية. بيد أن التساؤل يثار عما إذا كنا نستطيع أن نبدأ بقضية وجودية ونستدل على قضايا وجودية أخرى على نحو حتى إننا نستطيع أن نستدل على وجود موجود مستقل متناه من وجود المبدأ الأنطولوجى النهائى. وبمعنى آخر هل نستطيع أن نبدأ بتأكيد وجود موجود كامل ولامتناهٍ بصورة مطلقة ثم نستدل على وجود موجود متناه؟

لكى نقوم بذلك فإنه لا بد أن تكون لدينا القدرة على البرهنة على شيء من شيئين. لا بد أن تكون لدينا القدرة على بيان إما أن يتضمن معنى لفظ "الموجود

اللا متناهى" معنى لفظ "الموجود المتناهى" من حيث إنه جزء منـــه، أو إن طبيعـــة الموجود اللا متناهى هى على نحو حتى إنها لا بد أن تسبب (أعنى تخلق) الموجود المتناهى بالضرورة. وفى الحالة الأولى لا بد أن تكون لدينا فلسفة واحدية. فتأكيـــد وجود الموجود اللا متناهى هو تأكيد وجـــود الموجـــود المتنـــاهى؛ إذ إن وجـــود الموجود المتناهى يكون متضمنًا بداخل وجود الموجود اللا متناهى بطريقة ما. إننا إذا برهنا على وجود الموجود اللا متناهى، عن طريق الدليل الأنطولـــوجى مـــثلاً، فإنه لا يجب علينا سوى أن نحلل لفظ "الموجود اللا متناهى" لنبـــيّن أن الموجـــود المتناهى يوجد. وفى الحالة الثانية يجب علينـــا ألا تكـــون لـــدينا فلـــسفة واحديـــة بالضرورة، وإنما موجود متناه، حتى إذا كان يتميز عن الله، فإنه ينتج منـــه عـــن طريق ضرورة الطبيعة الإلهية.

وبالنسبة للبديل الأول فإن لفظ "الموجود اللا متناهى" يُستخدم فى مقابل لفـــظ "الموجود المتناهى"، ولا يضمه بداخل معناه إلا بمعنى أنه يتضمن سلب التنـــاهى . إن تأكيد وجود الموجود اللا متناهى يتضمن سلب القول بأن هذا الموجـــود متنـــاه، وليس سلب القول بأن الموجود المتناهى يوجد من حيث إنه تقييد له. وربما يرغب البعض فى الزعم أن لفظ "الموجود اللا متناهى"، إذا أخذناه فى مقابـــل "الموجـــود المتناهى" فارغ، ولكى نعطيه مضمونًا يجب علينا أن نفهمه بأنه يعنى المركب اللا متناهى للموجودات المتناهية. بيد أنه فى هذه الحالة سيكون تأكيد أن الموجود الـــلا متناهى يوجد مرادفًا لتأكيد أن عدد الموجودات المتناهية لا متناه. وســـيكون مـــن العبث أن نتحدث عن الاستدلال على وجود الموجود المتناهى من الموجـــود الـــلا متناهى مثلما نتحدث عن الاستدلال على وجود أقداح الشاى من القـــول إن عـــدد أقداح الشاى متناه. وسنهتم فى هذا السياق بالاستدلال على الموجود المتناهى مـــن الاستدلال على الموجود اللا متناهى عندما نعرف وجود الموجود اللا متناهى مـــن قبل. بيد أننا لو أكدنا وجود الموجود اللا متنـــاهى فـــلا بـــد أن نؤكـــد أن عـــدد الموجودات المتناهية لا متناه، فكيف يمكن افتراض أننا نعرف أن هناك موجودًا لا متناهيًا إذا لم نعرف أن هناك عددًا لا متناهيًا من الموجودات المتناهية؟ وفى هـــذه الحالة لن يثار التساؤل عن الاستدلال على وجودها.

وبالنسبة للبديل الثانى، وهو بيان أن الله يخلق بضرورة طبيعته، فما الأساس الذى يمكن أن يكون لدينا لهذا التأكيد؟ إذا كنا نعنى بالله موجودًا كاملاً ولا متناهيًا بصورة مطلقة، فإن تأكيد وجود الله هو تأكيد وجود موجود مكتفٍ بذاته بطبيعته؛ أعنى أن خلق الموجود المتناهى لا يمكن أن يضيف شيئًا إلى الله الذى سيكون خلافًا لذلك ناقصًا وغير كامل. وفى هذه الحالة لا يبدو أنه يمكن أن يكون هناك أى أسس معقولة لتأكيد ضرورة الخلق. وما هو مهم بمكان أن ليبنتس لجأ إلى فكرة الضرورة الأخلاقية، وليس إلى فكرة الضرورة الميتافيزيقية عندما حاول أن يفسر الخلق الإلهى. بيد أننا إذا كنا نعنى بالله الموجود الكامل بإطلاق، فإنه لن يكون هناك، فيما يبدو، أى أساس للحديث عن الخلق بأنه "ضرورى" بمعنى الكلمة.

إذا كنا نناقش مذهبى التأليه ووحدة الوجود بما هما كذلك، فإن علينا أن نمعن النظر فى موضوع العلاقة بين المتناهى واللا متناهى بأسره. بيد أننا نناقش مسألة محددة؛ هى الاستدلال على الموجود المتناهى من الموجود اللا متناهى عندما نأخذ وجود اللا متناهى على أنه معروف. وتتضمن هذه المسألة تمييزًا بين المتناهى واللا متناهى؛ لأنها مسألة الاستدلال على وجود المتناهى من وجود اللا متناهى. ومن ثم إذا حللنا كلمة "الموجود اللا متناهى" بطريقة تجعله يعنى ببساطة عددًا لا متناهيًا من موجودات متناهية، فإن مشكلة الاستدلال ستختفى ببساطة. إن كل ما هو مطلوب هو تحليل "للموجود اللا متناهى"، والتحليل يزيل المشكلة. إن المسألة الأصلية لم يعد لها أى دلالة أو مغزى. ومع ذلك إذا سلمنا بالتمييز الذى هو جوهرى بالنسبة لمغزى المشكلة (وأعنى التمييز بين المتناهى واللا متناهى)، فإنه لن يبدو هناك أى أساس معقول للاستدلال على وجود موجود متناهى من وجود موجود لا متناهٍ. ونحن لا يهمنا سوى هذا الاستدلال فقط، ولا تهمنا المشكلات التى تنشأ عندما نتبع الطريق الآخر ونستدل على وجود اللا متناهى من وجود المتناهى.

وسنلخص هذه التأملات النقدية بطريقة دوجماطيقية. فمن الناحية الأولى، لا نستطيع أن نستدل على النتيجة التى تقول إن هناك شيئًا موجودًا من المقدمات التى تقرر أن ما يجب أن يصدق على أى شيء إذا كان هناك أى شيء. ومن الناحية الثانية لا نستطيع أن نستدل على النتائج التى تكون صادقة فى واقع الأمر، ولكن لا يمكن تصورها بأنها كاذبة من المقدمات التى تقرر ما يجب أن يصدق على أى شيء بالضرورة. ومن الناحية الثالثة لا نستطيع أن نبدأ بتأكيد الموجود اللا متناهى والاستدلال على وجود الموجود المتناهى. ومن ثم لا نستطيع أن نشيّد ميتافيزيقا استدلالية خالصة وفقًا لنموذج نسق رياضى، إذا كنا نعنى بالميتافيزيقا الاستدلالية الخالصة ميتافيزيقا يناظر فيها تأكيد الموجود الذى يحتل مكان الصدارة فى النظام الأنطولوجى المقدمات الأساسية لنسق رياضى، ويناظر فيه استنباط وجود عالم الموجودات المتناهية استنباط نتائج فى النسق الرياضى.

من الواضح أن هذه التعليقات النقدية لا تؤثر على مذهب ديكارت، وإسبنيوزا، وليبنتس إلا من حيث إنها تقترب مما أسميه بالنوع المثالى من المذهب العقلى. وتقترب هذه المذاهب من هذا النوع المثالى من المذهب العقلى بدرجات متنوعة ومختلفة. وليس هدفى إنكار أن هؤلاء الفلاسفة لم يقولوا شيئًا صحيحًا أو ذا أهمية. فقد قدَّم لنا هؤلاء الفلاسفة على أقل تقدير وجهات نظر لها أهميتها عن العالم، كما أنهم أثاروا مشكلات فلسفية مهمة. وفضلاً عن ذلك فإنهم قدموا برامج، إذا جاز هذا التعبير، لبحث تالٍ. وبذلك يمكن أن نفسر وصف إسبينوزا للوعى أو للشعور بالحرية من حيث إنه جهل بعلل محددة بأنه دعوة لتطوير السيكولوجيا. ولحلم ليبنتس بلغة رمزية مثالية أهمية واضحة فى مجالى المنطق والتحليل اللغوى. بيد أن كل ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن تاريخ المذهب العقلى الأوروبى السابق على كانط قد أعان على بيان أن الفلسفة الميتافيزيقية لا يمكنها أن تأخذ صورة تفترضها مماثلة وثيقة بالصورة الاستدلالية للرياضيات البحتة.

٣ – وعندما نوجه انتباهنا إلى المذهب التجريبى البريطانى، فإننا نتجه إلى حركة للتفكير لها دلالة بالنسبة للفلسفة المعاصرة أعظم من المذهب العقلى الأوروبى السابق على كانط. فلقد كان هيوم مفكرًا حيًا بمعنى لم يكنه إسبينوزا. لقد تطور المذهب التجريبى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بالفعل، وتختلف اللغة التى تعبر عنه الآن إلى حد ما عن اللغة التى استخدمها الفلاسفة التجريبيون الكلاسيكيون. والآن ثمة تشديد على اعتبارات منطقية بصفة خاصة، وليس على اعتبارات سيكولوجية. بيد أن الحقيقة تظل وهى أن المذهب التجريبى له تأثير قوى فى الفكر الحديث، لا سيما فى إنجلترا بالتأكيد، فى حين أن التأثير الذى مارسه الفلاسفة العقليون السابقون على كانط على فلاسفة اليوم الذين يميلون إلى الميتافيزيقا لم يصدر من اقترابهم مما أسميه بالمذهب العقلى من حيث إنه نوع مثالى، وإنما من جوانب أخرى من تفكيرهم.

وعندما يناقش المرء المذهب التجريبى البريطانى الكلاسيكى، فإنه يواجه صعوبة تشبه الصعوبة التى يواجهها فى محاولة مناقشة المذهب العقلى من حيث إنه كذلك؛ لأن فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين يُصنفون فى العادة بأنهم تجريبيون يختلفون فى آرائهم بشكل ملحوظ. وإذا فسرنا المذهب التجريبى على ضوء نقطة انطلاقه؛ أعنى نظرية لوك التى تقول إن كل الأفكار مستمدة من التجربة، فإننا لا بد أن نعد لوك فيلسوفًا تجريبيًا بصورة واضحة. بيد أننا إذا فسرنا الحركة فى ضوء نقطة وصولها فى فلسفة هيوم، فإننا لا بد أن نسلّم بأن فلسفتى لوك وباركلى ليستا فلسفتين تجريبيتين خالصتين، مع أنهما تحتويان على عناصر تجريبية. غير أنه لا يمكن تجنب هذه الصعوبة بالتأكيد إذا اقترحنا مناقشة المذهب التجريبى من حيث إنه مجموعة من المذاهب، ومن حيث إنه نوع مثالى، لا من حيث إنه حركة تاريخية. ومن حيث إننى قصدت أن أهتم فى هذا القسم بالمذهب التجريبى كما يمثله هيوم بصفة خاصة، فإننى ألاحظ مقدمًا أننى أعى تمامًا وبصورة كاملة أن تعليقاتى لها صلة بفكر هيوم أكثر من فكر لوك أو باركلى.

يمكن أن ننظر إلى مذهب هيوم التجريبى بالتأكيد بناء على جوانب مختلفة. فيمكن أن ننظر إليه على أنه مذهب سيكولوجى عن أصل الأفكـار وتكوينهـا، أو على أنه مذهب إبستمولوجى عن طبيعة المعرفة الإنسانية ومداها وحـدودها. إننـا يمكن أن ننظر إليه على أنه نظرية منطقية عن أنواع مختلفة من القضايا، أو علـى أنه مقال فى تحليل المفاهيم، مثل: الذهن، والجسم، والعلّة... إلخ. غير أن كل هـذه الجوانب المختلفة قد وحّدها هيوم نفسه فى فكرته عن علم الطبيعة الإنسانية: دراسة الإنسان فى أنشطته المعرفية والاستدلالية، وفى حياته الأخلاقيـة، والإسـتاطيقية، والاجتماعية. لقد تصوّر هيوم، كما رأينا عندما عالجنا فلسفته فى المجلد الخـامس، امتدادًا "لفلسفة تجريبية" إلى ما أسماه "الذوات الأخلاقية"، مستخدمًا اللفـظ بمعنـى واسع. إن دراسة للإنسان ليست علامة من علامات المذهب التجريبى. فقـد درس الفلاسفة العقليون الإنسان أيضًا، ناهيك عن فلاسفة اليونان والعـصور الوسـطى وعصر النهضة. غير أن هدف هيوم كان، كما ذكرنا توًا، تطبيق مـنهج "الفلـسفة التجريبية" على الذات. ويعنى هذا بالنسبة له أن يحصر المرء نفسه فى الدليل الذى تقدمه الملاحظة. إنه ينبغى علينا أن نحاول أن نعثر على العلل البـسيطة والقليلـة التى تفسر الظواهر. ولكننا عندما نفعل ذلك يجب علينا ألا نجاوز الظواهر بمعنـى أن نلجأ إلى كيانات خفية، أو إلى جواهر لا نلاحظها. وربما تكـون هنـاك علـل خفية، لكن حتى إذا كانت مثل هذه العلل، فإننا لا نملك شيئًا يتصل بها من قريب أو من بعيد فى علم الإنسان التجريبى. إنه يجب علينا أن نحاول أن نعثر على قـوانين عامة (مثل مبدأ تداعى المعانى) تتصل بالظواهر، وتسمح بتنبؤ يمكن التحقق منـه. غير أنه لا ينبغى علينا أن نتوقع، أو نزعم اكتشاف علل نهائية تجـاوز المـستوى الظاهرى. ولا بد أن نرفض أى فرض يزعم أنه يفعل ذلك.

وبمعنى آخر إن خطة هيوم هى أن يمدّ حدود فيزياء نيوتن المنهجيـة إلـى الفلسفة بوجه عام. وبالتالى ليس من المعقول أن نقـول إنـه طالمـا أن الفلاسـفة العقليين الأوروبيين قد تأثروا بنموذج الاستنباط الرياضى، فإن المذهب التجريبـى

عند هيوم قد تأثر بنموذج الفيزياء النيوتونية. ولقد أوضح هيوم ذلك بالفعل في المدخل إلى "رسالة في الطبيعة الإنسانية". وبذلك يمكن أن ننظر إلى المذهب العقلي والمذهب التجريبي على أنهما تجربتان، بمعنى أن ننظر إلى المذهب العقلي على أنه تجربة لرؤية إلى أي مدى يمكن تطبيق النموذج الرياضي في الفلسفة، وإلى المذهب التجريبي على أنه تجربة في تطبيق الحدود المنهجية للفيزياء الكلاسيكية على الفلسفة(١).

وربما يكون التحليل بالاختزال هو خاصية منهج هيوم الفعلي التي تدهش القارئ بصورة مباشرة. وأعني بهذه الكلمة تحليل المركب إلى البسيط، أو البسيط نسبيًا، وتحليل الكليات إلى الأجزاء التي تتكون منها. وليس هناك شيء جديد بالفعل في استخدام التحليل الاختزالي من حيث إنه كذلك. وبدون أن نرجع كثيرًا إلى الوراء، فإننا نستطيع أن نتذكر رد "لوك" المركب إلى أفكار بسيطة، وتحليل "باركلي" للأشياء المادية من حيث إنها مجموعات من ظواهر، أو "أفكار" على حد تعبيره. غير أن هيوم طبق منهج البحث هذا على نحو أكثر راديكالية مما فعل أسلافه، ولا يجب علينا سوى أن نتأمل تحليله للعلّية وللذات.

ولا يمكن أن نقول بالتأكيد إن فلسفة هيوم كلها تحليل، وليست تركيبًا؛ لأنه حاول من جهة أن يبني المركب من عناصره. وبذلك فإنه حاول أن يبين كيف أن فكرتنا المركبة عن العلاقة العلّية تنشأ مثلاً. ومن جهة ثانية قام بنشاط التركيب بمعنى تقديم صورة عامة لمدى المعرفة الإنسانية مثلاً، ولطبيعة التجربة الأخلاقية. بيد أن التركيب الميتافيزيقي من النوع التقليدي كان مستبعدًا. فقد استبعدته تحديداته المنهجية، ونتائج تحليله. وبالتسليم بتحليله للعلّية مثلاً، لم يستطع أن يركب كثرة

---

(١) ما يسميه هيوم "الفلسفة التجريبية"؛ أعني الفيزياء، لم يعد اليوم جزءًا من الفلسفة. وقد يميل المرء إلى أن يعلق بالقول إن جزءًا مما نظر إليه على أنه يتصل بعلم الإنسان قد مال أيضًا إلى أن ينفصل عن الفلسفة، لا سيما إذا وضع المرء في اعتباره الحدود المنهجية التي فرضها. وأنا أضع في اعت السيكولوجيا التجريبية أساسًا (المؤلف).

الموضوعات الظاهرية عن طريق ربطها، من حيث إنها معلولات لعلّة، بواحد يجاوز الموضوعات التي يجب تركيبها. ولقد استطاع لوك وباركلي أن يسيرا على هذه الخطى، ولكن هيوم لم يسر عليها. ومن ثم فإنه بينما يصح أن نقول إنه لا يوجد تركيب على الإطلاق في المذهب التجريبي الذي طوره هيوم، فإننا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إنه فلسفة تحليلية بالمقارنة بالمذاهب العقلية؛ أعني أن خاصيته الواضحة هي التحليل الاختزالي، وليس التركيب كما يفهم هذا الميتافيزيقيون العقليون.

ويمكننا أن نضع المسألة على هذا النحو. لقد اهتم هيوم بتحليل معاني الألفاظ، مثل: "العلّة" و"النفس" و"العدالة" وغيرها. ولم يهتم بالاستدلال على وجود شيء ما من شيء آخر. إن مذهبه التجريبي لم يقر بأي استدلال هكذا في واقع الأمر. ومن ثم فإن أي تركيب ميتافيزيقي من النوع العقلي مستبعد. لقد كان التشديد على التحليل بالضرورة. ويمكننا أن نقول إن فلسفة تجريبية كاملة لا بد أن تكون فلسفة تحليلية بصفة عامة. إن التحليل في فلسفتي لوك وباركلي، مع إنه موجود بوضوح، أقل هيمنة مما هو في فلسفة هيوم. والسبب في ذلك هو أن فلسفاتهما لم تكن تجريبية إلا من وجه ما.

ولا يعدم أن نجد قصورًا في التحليل من حيث إنه كذلك بالتأكيد. ولا يمكننا أن نعترض بصورة معقولة على فيلسوف كرس نفسه أساسًا للتحليل إذا اختار أن يفعل ذلك. وبغض النظر تمامًا عن الواقعة التي تقول إن التركيب الميتافيزيقي الذي يُبنى بدون تحليل دقيق للألفاظ والقضايا ربما يكون بناءً هشا، فمن الطبيعي تمامًا أن يكون لدى الفلاسفة المختلفين ميول مختلفة من التفكير. وفضلاً عن ذلك، فإنه يصعب أن نأخذ الواقعة التي تقول إن نتائج التحليل عند هيوم تستبعد التركيب الميتافيزيقي من النوع التقليدي للبرهنة من غير مزيد من الصحة على أنه لا بد أن تكون هناك عيوب في تحليله؛ لأن الفيلسوف التجريبي سيعلق على الأقل بالقول بأن هذا النوع من التركيب هو حالة قد بليت بالنسبة للميتافيزيقا.

لكن على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون هناك اعتراض صحيح على التحليل من حيث إنه كذلك، فإنه قد يكون من الممكن الاعتراض على الفرض أو الفروض المتضمنة فى ممارسة فيلسوف معين للتحليل. ويبدو لى أن ممارسة هيوم للتحليل الاختزالى يوجهها افتراض خاطئ، وأعنى أن المكونات الحقيقية للتجربة الإنسانية هى "إدراكات" ذرية ومتميزة. فحالما يفترض هيوم أو يبيّن أن كل الأفكار مستمدة من الانطباعات، كما يعتقد[١]، وأن هذه الانطباعات هى "موجودات متميزة"، فإنه لا يظل سوى أن نطبق هذا الفرض على تحليل تلك الأفكار التى تبدو أنها ذات أهمية، أو ذات فائدة. وإذا توصلنا فى عملية التطبيق إلى حالات حيث لا يعمل فيها المبدأ العام، من حيث إنه يؤدى إلى صنوف من عدم الاتساق التى لا تُذلل، فإن الشك يُطرح على صحة المبدأ العام لا محالة.

ويبدو أن تحليل هيوم للذات مثلاً ينطبق عليه ما نقول. فالذات تنحل إلى "إدراكات" متميزة. بيد أن هيوم نفسه يسلّم بأن لدينا ميلاً لأن نحل فكرة الموضوعات المترابطة (أعنى الإدراكات المتميزة) محل فكرة الهوية، وأن هذا الميل عظيم حتى إننا لدينا استعدادًا لأن نتصور شيئًا جوهريًا وأساسيًا يربط الإدراكات. ويبدو أنه يترتب على ذلك أن ما يجب أن يتركب من إدراكات متميزة لا بد أن يكون شيئًا نستطيع أن ننسب إليه هذا الميل بصورة معقولة. ومع ذلك فإن هذا هو بدقة ما لا نستطيع أن نفعله. إذا كانت الذات تتكون من سلسلة أو حزمة من إدراكات، كما يرى هيوم، فلا يمكن أن نقول عنها بصورة معقولة إن لديها ميلاً لأن تتصور شيئًا جوهريًا يربط الإدراكات. ويدرك هيوم هذه الصعوبة بالفعل. فهو يقر بحيرته وارتباكه ويعترف بوضوح بأنه لا يعرف كيف يصحح آراءه،

---

(١) يسلّم هيوم، كما رأينا فى المجلد الخامس، بإمكان استثناءات لهذه القاعدة، فعندما نقابل سلسلة من ظلال اللون الأزرق المتدرجة يكون فيها ظل ما مفقودًا، فإننا قد نستطيع أن نقدم العدد المفقود بمعنى استنباط "الفكرة" على الرغم من أنه لا يكون هناك انطباع سابق. لكن بغض النظر عن استثناءات ممكنة كهذه، فإن هيوم يؤكد قاعدته العامة باستمرار (المؤلف).

أو كيف يعتبرها متسقة. بيد أن هذا الإقرار يبيّن بالفعل أن تحليله الظاهرى للذات لا يكفى. وتلقى هذه النتيجة الشك على الفرض العام وهو أن المكونات النهائية للتجربة الإنسانية انطباعات ذرية ومتميزة.

وقد يُعترض بأنه ليس صحيحًا أن نتحدث عن "فرض". إن التحليل الاختزالى منهج، وليس فرضًا، ويبيّن هيوم، من أجل اقتناعه هو على الأقل، أنه لا يمكن أن ينطبق بنجاح على أفكار مثل فكرتى العلّية والذات. وربما قد يظن المرء أن التطبيق فى حالة الذات مثلاً، ليس ناجحًا. غير أن هذا ليس سببًا للحديث عن فرض.

لقد حاول هيوم بالفعل أن يبيّن فى حالات عينية أننا نستطيع أن نحلل معانى الكلمات مثل كلمة "الذات" عن طريق "إدراكات" متميزة، وبهذا المعنى يصح أن نقول إنه لا يفترض ببساطة أننا يمكن أن نقوم بذلك. غير أنه يفترض، بالطبع، أننا نستطيع أن نفسر أفكارنا عن طريق انطباعات متميزة. وهو يفترض ذلك؛ لأنه يفترض بصورة ضمنية أن المكونات النهائية للتجربة الإنسانية انطباعات ذرية ومتميزة التى تكوّن المعطيات التجريبية التى نكوّن منها تفسيرنا للعالم. إنه يسلّم بأننا نستطيع أن نرد تفسيرنا للعالم إلى المعطيات التجريبية التى هى موضوعات مباشرة للوعى، وأن هذه المعطيات هى "انطباعات". غير أنه فى تنفيذ هذا الرد التجريبى أغفل النفس التى تدخل التجربة بوصفها ذاتًا، ليركز على موضوعات الاستبطان المباشرة. وقد يرتبط هذا الإجراء بمحاولة تطبيق منهج "الفلسفة التجريبية" على الموضوعات الأخلاقية. بيد أن نتائجه، فى حالة تحليل الذات، تبيّن حدود المنهج.

وبوجه عام يجب علينا أن ننتبه إلى عدم خلط نتائج التجريد بمعطيات التجربة النهائية. إن الإدراك صورة مما نخبره. وقد نستطيع أن نميّز بداخل الإدراك شيئًا عن طريق التجريد يناظر ما يسميه هيوم بالانطباعات. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن الانطباعات هى المكونات الفعلية للإدراك، إذا جاز هذا التعبير،

حتى إننا نستطيع أن نبنى التجربة الكلية ببساطة عن طريق انطباعات. ومع هذا فإنه يترتب على ذلك أن ما ندركه يتكون من انطباعات. وقد يكون من باب السذاجة الشديدة أن نقول إنه يجب علينا أن نميز فى الإدراك بين الذات، والموضوع، وفعل الإدراك. وقد يبدو للبعض أنه لا يعدو أكثر من تأمل للغة؛ أعنى تأملاً لنوع القضية التى تتكون من فاعل - وفعل - ومفعول به. لكننا إذا استبعدنا الذات، فإن الذات هى التى تقوم بالاستبعاد. وإذا استبعدنا الموضوع من حيث إنه يتميز عن الإدراك، فإننا نقع فى "الأنا وحدية".

ويبدو لى أن خطوط النقد التى أفترضها لا يمكن أن تنطبق على فلسفة هيوم فحسب، وإنما على تأويلات معينة حديثة لمذهبه التجريبى. لقد حاول بعض الفلاسفة التجريبيين أن يتجنبوا تقديم الانطباع الذى يقول إن تحليلهم الظاهرى هو جزء من الميتافيزيقا؛ أعنى أنه نظرية أنطولوجية. وبذلك فإنه من الممكن بناء على نظرية "البناءات المنطقية" أن نحول، من حيث المبدأ على الأقل، عبارات عن الذهن إلى عبارات لا تحتوى على كلمة "الذهن"، ولكنها تذكر ظواهر أو أحداثاً فيزيائية، على نحو حتى إنه إذا كانت العبارة الأصلية صادقة (أو كاذبة) فإن العبارات التى ترادفها تكون صادقة (أو كاذبة) والعكس صحيح أيضًا. وعلى نحو مماثل يمكن أن نحول عبارة عن منضدة، من حيث المبدأ على الأقل، إلى عبارة لا ترد فيها كلمة "منضدة"، وإنما تُذكر فيها معطيات حسية، فثمة علاقة تكافؤ فى الصدق بين القضية الأصلية والقضية التى نحولها إليها. ومن ثم نفترض أن المنضدة "بناء منطقى" من معطيات حسية، وأن الذهن "بناء منطقى" من ظواهر أو أحداث فيزيائية. وبذلك يُقدم المذهب الظاهرى بوصفه نظرية منطقية أو لغوية، لا بوصفه نظرية أنطولوجية. بيد أنه يبدو من المشكوك فيه عما إذا كانت هذه المحاولة البسيطة لتجنب التسليم بأن المذهب الظاهرى هو نظرية ميتافيزيقية تناقش نظرية ليست ظاهرية هى محاولة ناجحة. وعلى أية حال يمكن أن نسأل كيف يكون تكوين "البناء المنطقى" ممكنًا، إذا سلمنا بهذا التحليل للذهن. وفضلاً عن ذلك

إذا كان تحليل الموضوعات الفيزيائية مثل المنضدة يتضمن أننا نـدرك معطيـات حسية (ومن الصعب أن نرى كيف يمكن تجنب هذا التضمن بنجاح) فإن مـا هـو محل للخلاف أن مذهب "الأنا وحدية" هو النتيجة الضرورية، إذا لم يرغب المـرء فى أن يتمسك بالنظرية الغريبة عن المعطيات الحسية المنفـصلة، إذا جـاز هـذا التعبير.

وقد يثار اعتراض هو أن نقدى لهيوم سواء أكان صحيحًا أم لا؛ لا يتـصل بالخاصية الأكثر أهمية لمذهبه التجريبى؛ أعنى نظريتـه المنطقيـة. لقـد تنـاول الفلاسفة التجريبيون القدماء الفلسفة من زاوية سيكولوجية بالتأكيد. وبذلك بدأ لـوك بالبحث فى أصل أفكارنا، وهذه مسألة سيكولوجية. وسار هيوم على خطاه بتعقـب أصل معظم الأفكار إلى الانطباعات. لكن علـى الـرغم مـن أن هـذه المـسائل السيكولوجية ذات أهمية إذا تأملنا تاريخ المذهب التجريبى، فـإن القيمـة الدائمـة للمذهب التجريبى الكلاسيكى تكمن أساسًا فى إسهامه فى النظرية المنطقية. وهـذا هو الجانب من تفكير هيوم الذى يجب تأكيده. إنه الجانب الذى يربطـه بالمـذهب التجريبى الحديث بصورة وثيقة.

وبالنسبة لارتباط هيوم بالمذهب التجريبى الحديث، فإننى أعتقد أنه صـحيح تمامًا. فعندما عالجنا فلسفة هيوم فى المجلد الخامس، رأينا أنه قام بـالتمييز بـين استدلال برهانى، يهتم "بالعلاقات بين الأفكار"، ويوجد فى الرياضيات البحتة مثلاً، والاستدلال الأخلاقى، الذى يهتم "بمسائل الواقع"، ولا يكون فيـه مكـان للبرهـان المنطقى. وعندما نبرهن على علّة من معلولها مثلاً، فإن نتائجنا قد تكون أكثـر أو أقل احتمالاً؛ بيد أننا لا نبرهن، ولا يمكن أن نبرهن، على صدقها؛ لأن ما ينـاقض مسائل الواقع يمكن تصوره باستمرار ويكون ممكنًا؛ فهى لا تتضمن تناقضًا منطقيًا على الإطلاق. أما فى الرياضيات البحتة، حيث نهتم بالعلاقات بين الأفكار ولا نهتم بمسائل الواقع، فإن تأكيد ما يناقض نتيجة البرهان تتضمن تناقضًا.

ويهتم هيوم هنا بنوعين من الاستدلال، والنتيجة التى يصل إليها هى أن الاستدلال الخاص بمسائل الواقع لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة البرهان. فنحن لا نستطيع أن نبرهن على وجود شىء من وجود شىء آخر مثلاً. إننا قد نشعر بيقين يخص صدق نتيجتنا، لكننا إذا صرفنا الانتباه عن حالات الشعور والتفتنا إلى الجانب المنطقى للمسألة، فإننا لا بد أن نسلّم بأن النتائج التى نحصل عليها بالاستدلال من أمور الواقع لا يمكن أن تكون يقينية.

لقد تمَّ الإبقاء على وجهة النظر هذه فى المذهب التجريبى الحديث، غير أنه تمَّ التشديد على التمييز بين نوعين من القضايا. فالقضية التى تقرر العلاقة بين الأفكار، هى قضية تحليلية وهى صادقة قَبْلِيًا على حد تعبير هيوم؛ أعنى أن صدقها مستقل منطقيًا عن التحقق التجريبى. والقضية التى تهتم بمسائل الواقع هى قضية تركيبية على حد تعبير هيوم، لا يمكن معرفة صدقها من القضية وحدها، وإنما عن طريق التحقق التجريبى فقط. إنه تحقق تجريبى يبيّن ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة. وعكس القضية ممكن دائمًا من الناحية المنطقية، ومن ثم فإن قدرًا من التحقق التجريبى لا يمكن أن يعطيها سوى درجة كبيرة جدًا من الاحتمال.

ويستبعد هذا التصنيف للقضايا بالتأكيد إمكان أى قضايا وجودية صادقة بالضرورة. غير أنه يستبعد أيضًا، كما يرى الفلاسفة التجريبيون، كل القضايا التى تزعم، عندما لا تؤكد وجود أى شىء، أنها تخبر عن الواقع وتكون صادقة قَبْلِيًا بمعنى أن صدقها لا يمكن أن يُدحض تجريبيًا، حتى من حيث المبدأ. خذ مثلاً القضية التى تقول إن كل شىء يخرج إلى حيز الوجود أو يبدأ فى الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة ما. إننا لا نعرف صدق هذه القضية، بالحدس، من وجهة نظر هيوم؛ لأننا يمكن أن نتصور العكس. ولا يمكن البرهنة على صدقها أيضًا. ومن ثم فإنها تعميم تجريبى، إنها فرض يمكن التحقق منه بوجه عام، بيد أنه يسمح بالدحض التجريبى من حيث المبدأ على الأقل. وأفترض أنه لو كان هيوم حيًا اليوم، فإنه سينظر إلى ما يُسمى "اللا حتمية تحت الذرية" على أنه يكوّن تأكيدًا تجريبيًا لتقديره للحالة المنطقية لمبدأ العلّية.

ومن ثم فإن هناك قضايا تحليلية بلغة المذهب التجريبى الحديث هى "تحصيل حاصل" بمعنى ما، وقضايا تركيبية (تأليفية) بَعْدية، أو فروض تجريبية، لكن لا وجود لقضايا تركيبية (تأليفية) قَبْلية. وكل القضايا المرشحة لهذا النوع تتحول فى نهاية الأمر لأن تكون إما تحصيلات حاصل، صريحة أو خفية، أو تعميمات تجريبية تتمتع بدرجة كبيرة جدًا من الاحتمال، بيد أن صدقها لا يمكن معرفته عن طريق تحليل القضية نفسها.

إن مشكلة القضايا التركيبية (التأليفية) القَبْلية معقدة حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. غير أننا قد نلفت الانتباه أيضًا إلى المسائل الآتية. دعنا نفترض أنه يمكن تفسير الظواهر التى تندرج تحت عنوان "اللا حتمية تحت الذرية" حتى إن مبدأ العلّية يمكن أن يُقدم من حيث إنه مرشح لرتبة القضية التركيبية (التأليفية) القَبْلية ودعنا نفترض أن مبدأ العلّية يقرر أن أى شىء يخرج إلى حيز الوجود، أو يبدأ فى الوجود، يخرج عن طريق فاعلية علّة ما[١]. إن الفيلسوف التجريبى محق تمامًا بمعنى ما عندما يقول إن إنكار هذه القضية لا يتضمن تناقضًا منطقيًا؛ أعنى أنه ليس هناك تناقض لفظى بين القضية التى تقول "تخرج س إلى حيز الوجود"، والقضية التى تقول "س ليس لها علّة". إذا كان هناك تناقض لفظى، فإن مبدأ العلّية، كما هو مصاغ سابقًا، سيكون قضية تحليلية بالمعنى الذى يفهم به الفيلسوف التجريبى اللفظ. وبذلك يمكن أن نفهم معانى الكلمات الإنجليزية (أو الفرنسية، أو الألمانية... إلخ) التى تُستخدم فى صياغة مبدأ العلّية، ومع ذلك لا نرى أى ارتباط ضرورى بين خروج شىء إلى حيز الوجود وكونه له علّة. ويصعب أن نزعم أن أى شخص ينكر هذا الارتباط الضرورى لا يفهم الكلمات الإنجليزية المستخدمة فى صياغة المبدأ. وأعتقد أنه لا بد أن تكون لدينا القدرة على بيان أن هناك مستوى أعمق من الفهم أكثر مما يُعنى عادة بفهم معانى كلمات

---

(١) لا يقول المبدأ شيئًا عن حالة عمل العلّة. أعنى أن تطبيقه ليس مقتصرًا على علّية آلية أو مُحددة (المؤلف).

معينة[١]. ومن ثم قد نزعم أنه على الرغم من أن موقف الفيلسوف التجريبي لا يمكن أن يعتدى على مستوى التأمل الذى يقف عليه، فإننا يمكن أن نرى أنه لا يكفى عندما ننتقل إلى مستوى الاستبصار الميتافيزيقى.

إن هذه الملاحظات لا تجيب بوضوح عن السؤال عما إذا كانت هناك قضايا تركيبية (تأليفية) قَبْلية أم لا. إنها مصممة بالأحرى لتبيّن ما يجب بيانه إذا زعمنا أنها توجد. وقد يبدو للقارئ، فى واقع الأمر، أن هناك طريقة أخرى لمعالجة موقف الفيلسوف التجريبى؛ وهى إنكار أن قضايا الرياضيات البحتة مثلاً هى قضايا صورية خالصة بمعنى أنها "تحصيل حاصل". وبمعنى آخر قد نزعم أن قضايا الرياضيات البحتة هى قضايا عن الواقع بمعنى ما، حتى على الرغم من أنها ليست قضايا وجودية. غير أنه لو أردنا أن نزعم أنها قضايا تركيبية (تأليفية) قَبْلية، وليست قضايا تحليلية بالمعنى الذى يستخدم به الفيلسوف التجريبى اللفظ، فإنه ينبغى علينا أن نكون على استعداد لأن نفسر بأى معنى تكون قضايا إخبارية عن الواقع.

وإذا رجعنا إلى هيوم، وسلّمنا بتصنيفه للقضايا، فإنه يستحيل بوضوح أن نقيم مذهبًا قَبْليًا استنباطيًا من الميتافيزيقا تصدق قضاياه على الواقع بصورة أكيدة. كما أننا لا نستطيع، إذا سلَّمنا بتحليله للعلّية، أن نبدأ بمعطيات التجربة ونستدل على وجود الله عن طريق دليل علّى بالطريقة التى اعتقد بها لوك وباركلى أننا نستطيع أن نفعل ذلك. بيد أنه يبدو من الوهلة الأولى أنه لا يزال ممكنًا أن ننظر إلى النظريات الميتافيزيقية على أنها فروض قد تتمتع بدرجات مختلفة من الاحتمال.

صحيح أن هيوم ناقش بعض المشكلات الميتافيزيقية بالطبع، ويبدو أنه كان يريد أن يقول إنه من المحتمل أن تكون هناك علّة ما أو نظامًا فى الكون يحمل

---

(١) يتضح أنه يجب علينا أن نتجنب تعريف فهم معانى الألفاظ بأنها "إدراك علاقة ضرورية بين معانى الألفاظ"؛ لأنه فى هذه الحالة سيكون القول إن منْ يفهم الألفاظ يدرك علاقة ضرورية مرادفًا للقول الذى هو تحصيل حاصل، وهو أن مَنْ يدرك العلاقة الضرورية يدركها (المؤلف).

مماثلة بعيدة بالعقل (الذكاء) الإنسانى أكثر مما لم تكن هناك مثل هذه العلّة. ويبدو لى فى الوقت نفسه أنه ينجم عن مقدماته العامة أن الألفاظ التى تُستخدم لتدل على كيانات ميتافيزيقية تخلو من المعنى عندما تُستخدم فى هذا السياق؛ لأن الأفكار مستمدة من الانطباعات. وإذا اعتقدنا أن لدينا فكرة؛ لأننا نستخدم كلمة معينة، وإذا لم نستطع فى الوقت نفسه أن نبيّن، حتى من حيث المبدأ، الانطباع أو الانطباعات التى اُستمدت منها هذه الفكرة، فإننا نكون مجبرين أن نستنتج أنه ليست لدينا هذه الفكرة. وفى هذه الحالة يكون اللفظ أو الكلمة خاويًا، وليس له معنى. لقد أفسح هيوم مكانًا لاستثناءات ممكنة من القاعدة العامة التى تقول إن الأفكار تتبع الانطباعات بالفعل. بيد أنه لم يجعل، بالطبع، هذا التنازل لصالح الميتافيزيقا. وعلى الرغم من أنه لم يستبعد الميتافيزيقا إلا فى فقرة بلاغية من حيث إنها تخلو من المعنى، فإننى أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الفقرة تمثل النتيجة التى تؤدى إليها مقدمات هيوم من الناحية المنطقية، على الأقل لو أننا أكدنا التقرير بأن الأفكار هى صور باهتة وخافتة للانطباعات. وفى هذه الحالة يصعب أن تكون النظريات الميتافيزيقية فروضًا حقيقية.

ومن ثم فإن ما يبدو محلاً للخلاف هو أن المذهب التجريبى عند هيوم، لو أنه كان قد تطور إلى النتائج المتضمنة فيه بصورة ضمنية، لأدى إلى رفض الميتافيزيقا من حيث إنها إسهاب فى الكلام. ولقد احتل هذا التطوير مكانًا فى القرن الحالى على أيدى الوضعيين الجدد، أو الوضعيين المناطقة، أو الفلاسفة التجريبيين الراديكاليين، الذين لا تكون للعبارات الميتافيزيقية عندهم سوى دلالة "انفعالية"(١). وبالتالى فإن ثمة علاقة بين فلسفة هيوم والمذهب التجريبى الراديكالى.

وقد يُعترض على أن هذا الخط من التفسير يعادل معالجة تفكير هيوم من

---

(١) لفكرة الدلالة "الانفعالية" أساس فى فلسفة هيوم أيضًا؛ لأنه على الرغم من أنه عقّد نظريته الأخلاقية بإدخال عناصر نفعية، فإن الفكرة الجذرية عن الأحكام الأخلاقية هى أنها تعبر عن "الشعور"؛ أعنى أنها تعبر عن مشاعر معينة، أعنى عن الاستحسان والاستهجان. إن الصفات الأخلاقية ألفاظ انفعالية وليست صفات وصفية (المؤلف).

حيث إنه نوع من الإعداد لمذهب وضعى جديد، وأن هذه المعالجة ناقصة لاعتبارات عدة. فمن ناحية تكمن صلته المعاصرة بالأحرى فى التشديد الذى أعطاه للتحليل الفلسفى بوجه عام، وليس فى استباقاته للمذهب الوضعى الجديد بوجه خاص، الذى برهن، فى صورته الدوجماطيقية الأصلية على الأقل، على أنه مرحلة عابرة. ومن ناحية ثانية لا تنصف معالجة هيوم من حيث إنه إعداد لمفكرين متأخرين، سواء أكانوا وضعيين أم لا، تفسيره للتجربة الإنسانية. وسواء اتفق المرء مع ما يقوله أم لا، فإن تفسيره لمدى المعرفة الإنسانية وحدودها، وفحصه لحياة الإنسان الفعالة الإستاطيقية والأخلاقية، ونظريته السياسية، التى تكوّن معًا محاولته لتطوير علم للإنسان، لا يكتنفها الغموض إلا إذا أصر على معالجة تفكيره فى خدمة تطورات فلسفية متأخرة.

وأعتقد أن هذه الاعتراضات تقوم على أسس قوية. وفى الوقت نفسه لا تمنع معالجة فلسفة هيوم على ضوء المذهب التجريبى المتأخر من بيان صلته المعاصرة. ومن المهم أن نفعل ذلك، حتى إذا حصر المرء نفسه فى جانب معين من صلته المعاصرة. إن مذهب هيوم التجريبى يعانى من أوجه نقص وقصور عديدة وخطيرة. فتجزئته للتجربة إلى ذرات هى، مثلاً، من وجهة نظرى، خطأ أساسى، ونظريته عن الأفكار كما أعتقد، لا يمكن الدفاع عنها، وقد ندعى تمامًا أن كانط، فى إصراره على الوحدة الترنسندنتالية للوعى من حيث إنها شرط أساسى للتجربة الإنسانية، كان تجريبيًا أكثر من هيوم بمعنى ما. بيد أن أوجه النقص والقصور الموجودة فى فلسفة هيوم لا تقلل من أهميتها التاريخية. وعلى الرغم من أن تفكيره فى بعض النواحى يندرج تحت النماذج القديمة[١]، فإن تركيزه على التحليل من الموضوعات التى تجعلنا ننظر إليه على أنه مفكر حى وفعال.

---

(١) على الرغم من أنه اهتم بحدود المعرفة مثلاً، ولم يهتم بطبيعة الواقع فى ذاته، فإن له إسهامات فى الأنطولوجيا. وميله للحديث كما لو كانت موضوعات الإدراك تحويرات ذاتية ميراث سيئ الحظ من أسلافه (المؤلف).

٤ – لاحظنا فى المدخل إلى المجلد الرابع أن فكرة هيوم عن علم للإنسان تمثل روح عصر التنوير فى القرن الثامن عشر بصورة جيدة. ورأينا عند معالجتنا لعصر التنوير فى فرنسا فى هذا المجلد كيف حاول فلاسفة مثل "كوندياك" أن يطوروا نظريات لوك السيكولوجية والإبستمولوجية، وأن يقدموا تفسيرًا تجريبيًا لأصل حياة الإنسان الذهنية وتطورها؛ وكيف طور كُتاب مثل "هلفتيوس" نظريات عن حياة الإنسان الأخلاقية، وكيف درس مونتسكيو بنية المجتمعات وتطورها، وكيف أنتج روسو وآخرون نظرياتهم السياسية، وكيف بدأ الفيزيقراطيون دراسة علم الاقتصاد، وكيف خطط مفكرون مثل فولتير، وتورجو، وكوندرسيه نظريات للتطور التاريخى على ضوء مثل عصر العقل. ويمكن أن توضع هذه الدراسات: السيكولوجية، والأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والاقتصادية معًا تحت عنوان عام هو "الدراسة العلمية للإنسان".

وبمواصلة هذه الدراسة اهتم الفلاسفة الذين اعتدنا أن ننظر إليهم على أنهم ممثلون نمطيون لعصر التنوير بتخليصه من الفروض اللاهوتية والميتافيزيقية. وأعتقد أن هذه خاصية بارزة من خصائص تفكير هذه المرحلة. ولم يكن الهدف استنباط مذهب شامل من مبادئ واضحة بذاتها من أجل فهم المعطيات التجريبية عن طريق ربطها معًا تحت قوانين يمكن التحقق منها تجريبيًا. وبذلك اهتم كوندياك بتقديم تفسير تجريبى لتطور حياة الإنسان الذهنية، وحاول مونتسكيو أن يجمع المعطيات المتنوعة والمختلفة فى تطور المجتمعات المختلفة تحت قوانين عامة. وبوجه عام كان لمنظور لوك التجريبى تأثير واسع الانتشار. ومن ثم فإن هناك اختلافًا ملحوظًا للغاية بين مناخ مذاهب العقليين الأوروبيين العظيمة إذا جاز هذا التعبير، وفكر عصر التنوير فى القرن الثامن عشر؛ إذ إن مناخ مذاهب العقليين الأوروبيين هو مناخ الاستنباط، أما مناخ فكر عصر التنوير فى القرن الثامن عشر فهو مناخ الاستقراء. حقًا إن هذا القول، وغيره من تعميمات سريعة أخرى، يحتاج إلى

تعديل. فقلما نفكر فى استقراء تجريبى بصورة مباشرة مثلاً عندما نسمع اسم فولف، بطل عصر التنوير الألمانى. وفى الوقت نفسه لا يوجه التعميم عناية على أية حال، حتى إذا كان بطريقة مفرطة فى البساطة، إلى اختلاف فعلى فى الروح والمناخ.

ويمكن أن نوضح هذا الاختلاف بالرجوع إلى النظرية الأخلاقية. لقد شكّلت نظرية إسبينوزا الأخلاقية جزءًا مكملاً لمذهب عظيم يمكن تفسيره استنباطيًا؛ ويرتبط بمذاهب ميتافيزيقية ارتباطًا وثيقًا. غير أننا عندما نرجع إلى نظريات هيوم الأخلاقية فى إنجلترا، أو إلى نظريات هلفتيوس، والموسوعيين فى فرنسا، فإننا نجد أن مؤلفاتهم تؤكد استقلال الوعى الأخلاقى، وفصل الأخلاق عن اللاهوت.

وعلى نحو مماثل بينما لا تكون فكرة العقد الاجتماعى فى النظرية السياسية مستمدة من دراسة المعطيات التجريبية، وإنما تشكل محاولة لتقديم تبرير عقلى للسلطة السياسية وتقييد الحرية الفردية فى مجتمع منظّم، فإننا لا نجد أن المنظّرين السياسيين فى القرن الثامن عشر قد اندفعوا كثيرًا إلى استنباط المجتمع والسلطة من مذاهب ميتافيزيقية ولاهوتية. فقد اهتموا بدلاً من ذلك باحتياجات الإنسان الملحوظة والملموسة. وهذا هو المنظور الذى ساعد هيوم، بالفعل، فى أن يحل الفكرة التجريبية عن المنفعة التى نشعر بها محل الفكرة العقلية عن العقد الاجتماعى.

والواقع أن هذا لا يعنى القول إن رجال عصر التنوير لم تكن لديهم فروض خاصة بهم. فهم قد سلّموا بنظرية التقدم التى وفقًا لها يكمن التقدم فى عقلنة الإنسان الراقى، وتتضمن هذه العقلنة تخليص الإنسان وتحريره من الخرافة الدينية، وأشكال الحكومة غير العقلية، سواء أكانت كنسية أو مدنية. وهم يرون أنهم هم الذين يمثلون ثمار التقدم، فهم مفكرو صالونات باريس الأدبية، المستنيرون والأحرار، وفضلاً عن ذلك فإن التقدم يكمن فى نشر الأفكار التى دافعوا عنها، وفى إعادة تشكيل المجتمع بناء على مُثل عصر التنوير. وحالما يحدث إصلاح فى البناء الاجتماعى، فإن الناس يتقدمون فى الأخلاق والفضيلة؛ لأن حالة الإنسان الأخلاقية تتوقف على بيئته وتربيته إلى حد كبير.

وقد يُعترض بالقول إن نظرية التقدم كما دافع عنها رجال عصر التنوير هى تعميم تجريبى، وليست فرضًا. وعلى الرغم من أنها مالت فى القرن التاسع عشر إلى أن تأخذ صورة "عقيدة" لا سيما عندما أُعتقد أن نظرية التطور تدعمها؛ لأنها أخذت طبيعة الفرض المرن عند مفكرى القرن الثامن عشر. وحتى عندما استبق "تورجو" قانون المراحل الثلاث للتفكير الإنسانى عند كونت، فإنه طرح فرضًا يقوم على دراسة للمعطيات التاريخية، ولا يقوم على نموذج قَبْلى يجب أن تطابقه المعطيات.

عندما نحكم على مفكرى عصر التنوير، فإننا نقول إن نظرية التقدم عندهم تقوم بالفعل، وبصورة واضحة، على وقائع تاريخية. فهم لم يقدموها من حيث إنها نتيجة مستمدة من مقدمات ميتافيزيقية. بيد أنه صحيح أيضًا أنها لعبت دور الفرض الذى يقوم على حكم القيمة؛ أعنى أن الموسوعيين وأولئك الذين شاركوهم فى رؤيتهم كوّنوا أفكارهم عن الإنسان والمجتمع أولاً، ثم فسروا التقدم بأنه حركة نحو تحقيق هذه المُثل. وليس هناك شيء يدعو إلى الدهشة فى هذا الإجراء بالتأكيد. غير أنه يعنى أنهم شرعوا فى دراسة التاريخ الإنسانى مثلاً عن طريق فرض له تأثير مفرط على تفسيرهم للتاريخ. فهم، على سبيل المثال، لم يستطيعوا أن يقدّروا إسهام العصور الوسطى فى الثقافة الأوروبية؛ إذ إن العصور الوسطى بدت لهم على أنها العصور المظلمة؛ لأنه إذا كان التقدم يعنى التقدم نحو تحقيق المُثل التى قدمها فلاسفة القرن الثامن عشر، فإنه يحتوى على التحرر من بعض الخصائص البارزة لثقافة العصور الوسطى. إن الاستنارة وتقدُم العقل اللذين قدماهما مفكرو القرن الثامن عشر التقدميون يتعارضان مع ديانة العصور الوسطى، أو مع الفلسفة التى ترتبط باللاهوت ارتباطًا وثيقًا. وبهذا المعنى يكون لرجال عصر التنوير "عقيدتهم" الخاصة بهم.

كما أن وجهة نظرهم تعنى بالتأكيد أنهم لم يستطيعوا أن ينصفوا الجوانب المهمة للطبيعة الإنسانية والحياة الإنسانية. ومن المغالاة، بالفعل، أن نقول إن

الفلاسفة لم يفهموا أى جانب من جوانب الإنسان سوى حياة العقل التحليلى والمتحرر. فلقد أصر هيوم، مثلاً، على الدور العظيم الذى يلعبه الشعور وأكد أن العقل هو عبد للانفعالات الطاغية، ويجب أن يكون هكذا[1]. وقد شدد "فوفنارج"[2] على أهمية الجانب الوجدانى من الطبيعة الإنسانية. وحتى إذا لم تكن هجمات روسو على الموسوعيين بغير أساس، فإننا لا نستطيع أن نأخذ انتقاداته الشديدة على أنها تمثل الحقيقة كلها. وفى الوقت نفسه أظهر فلاسفة التنوير تقديرًا ضئيلاً لحياة الإنسان الدينية مثلاً. وسيكون من الخُلف المحال أن نرجع إلى فولتير بين الطبيعيين المؤلهة أو إلى هولباخ بين الملحدين من أجل فهم أعمق للدين. فلقد خطط هولباخ لفلسفة طبيعية للدين، غير أنها لا تُقارن بفلسفات الدين المثالية التى نجدها فى القرن التالى. وقد اهتم مفكرو القرن الثامن عشر الأحرار بفكرة تحرير الإنسان مما اعتبروه العبء المهلك لقيود الخرافة ومكائد القساوسة حتى أنه لم يكن لديهم أى فهم عميق للوعى الدينى.

ويظهر هذا العنصر من السطحية فى التيار المادى للتفكير فى فلسفة عصر التنوير مثلاً. فكما رأينا لا يمكن أن تُستخدم كلمة "مادى" بصورة مشروعة بوصفها علامة تصدق على الفلاسفة بصورة جزافية. غير أن هناك ماديين بينهم، ويقدمون لنا المشهد الهزلى للإنسان بوصفه ذاتًا يهتم برد نفسه إلى موضوع مادى خالص، إذا جاز هذا التعبير. ومن السهل أن نفهم النفور والاشمئزاز اللذين أثارهما كتاب هولباخ "نظام الطبيعة" فى عقل جوته بوصفه تلميذًا. ولم يكن هولباخ الفيلسوف المادى الأكثر غلظة وخشونة.

بيد أن سطحية فلسفة عصر التنوير فى فرنسا فى بعض جوانبها يجب ألا تعمينا عن الأهمية التاريخية للحركة. فـ "روسو" فريد من نوعه. فقد كان لأفكاره

(١) لمعرفة معنى هذا القول، انظر المجلد الرابع ص ٤٢٩ – ٤٢٧ (المؤلف). انظر ترجمتنا العربية لهذا المجلد ص ٤٠٤ (المترجم).

(٢) فوفنارج ماركيوس M.،Vavenargues (١٧١٥ – ١٧٤٧): فيلسوف أخلاقى فرنسى (المترجم).

أهمية أصيلة وجوهرية، وكان لها تأثير ملحوظ على مفكرين جاءوا بعده مثل: كانط وهيجل. لكن على الرغم من أن الموسوعيين والفلاسفة الذين هم من أصل واحد، الذين اختار روسو أن ينفصل عنهم، قد لا يحتلون مكانة متشابهة فى تطوير الفلسفة، فإنهم مع ذلك لهم تأثير مهم يجب تقديره ليس، كما أعتقد، من حيث "النتائج" المحددة التى يمكن أن نبينها، وإنما من حيث إسهامهم فى تشكيل العقلية أو الرؤية. وربما نستطيع أن نقول إن الفلاسفة النمطيين فى عصر التنوير فى فرنسا قدموا الفكرة التى تقول إن رفاهية الإنسان وسعادته فى متناول يده. فإذا سلّمنا بأن الإنسان يحرر نفسه من الفكرة التى تقول إن مصيره يتوقف على قوة مفارقة للطبيعة، وأن سلطة كنسية تعبر عن إرادته، وإذا سلّمنا بأنه يتبع الطريق الذى يحدده العقل، فإنه سيكون قادرًا على أن يخلق البيئة الاجتماعية التى يمكن أن تزدهر فيها الأخلاق الإنسانية الحقيقية، ويمكن أن يتطور فيها أكبر قدر من الخير لأكبر عدد ممكن بنجاح. والفكرة التى أصبحت فيما بعد أكثر ذيوعًا وانتشارًا، والتى تقول إن نمو المعرفة العلمية وتنظيمًا أكثر عقلانية للمجتمع سيؤديان إلى زيادة السعادة الإنسانية وتدعيم بلوغ المُثل الأخلاقية الصحيحة نقول إن هذه الفكرة هى تطوير لرؤية عصر التنوير. وثمة عوامل أخرى، مثل تطوير العلم التقنى، كانت ضرورية ومطلوبة بالفعل قبل أن تأخذ الفكرة شكلها المتطور. بيد أن الفكرة الأساسية التى تقول إن الرفاهية الإنسانية تتوقف على ممارسة العقل المتحرر من قيود السلطة، ومن قيود العقائد الدينية، ومن المذاهب الميتافيزيقية الشكاكة كان لها السيادة والهيمنة فى القرن الثامن عشر. إن الأمر لم يعد أن تحل العقيدة البروتستانتية محل العقيدة الكاثوليكية كما كان الحال فى عصر الإصلاح، وإنما أن يحل "التفكير الحر" وأعنى به الاستقلال الذاتى للعقل محل السلطة.

وليس الهدف من هذه الملاحظات بالتأكيد التعبير عن اتفاق مع وجهة نظر أشخاص مثل فولتير. فلقد كانت فكرتهم عن العقل محدودة وضيقة؛ إذ إن ممارسة العقل تعنى بالنسبة لهم أن تعتقد مثلما يعتقد الفلاسفة، فى حين أنه يكون معقولاً

بالنسبة لأى شخص يؤمن بأن الله يكشف عن نفسه أن يقبل هذا الكشف، وغير معقول أن يرفضه. وعلى أية حال لم يتخلص رجال عصر التنوير من الفروض المسبقة والأحكام المبتسرة كما تصوروها بحماقة. وفضلاً عن ذلك فإن مذهبهم العقلى المتفائل واجهه اعتراض قوى وبصورة واضحة فى القرن العشرين. غير أن كل ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الرؤية التى كان لها تأثير ملحوظ فى العالم الحديث أخذت شكلاً واضحًا فى القرن الثامن عشر. فلقد وجد مثالا حرية التفكير والتسامح، اللذان لعبا دورًا فى حضارتى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، تعبيرًا مذهلاً فى كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر(١). ولا شك فى أننا نستطيع أن نضيف القول بأن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين أعطوا دافعًا قويًا لتطوير الدراسات العلمية، فى السيكولوجيا، مثلاً. ولقد كان لبعضهم، مثل دالمبير، إسهامًا فعليًا وحقيقيًا فى تطوير أعمال فلسفية ممتازة. بيد أن أهميتهم الأساسية تكمن، كما أعتقد، فى إسهامهم فى تشكيل عقلانية عامة أو رؤية عامة.

إن فلسفة عصر التنوير تعبّر عن تطور الطبقات المتوسطة إلى حد ما. فمن وجهة النظر الاقتصادية كانت الطبقة المتوسطة فى مرحلة التطوير لمدة طويلة. غير أن نهوضها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر انعكس فى التيارات الفلسفية للتفكير التى كانت، فى فرنسا، معادية للنظام القديم، والتى ساعدت فى إعداد الطريق لتنظيم مختلف للمجتمع. وقد يقال إن هذه الملاحظات ذات نكهة ماركسية، غير أنها ليست خاطئة لهذا السبب بالضرورة.

وختامًا أريد أن ألفت الانتباه إلى مشكلة مختارة نشأت من فلسفة القرن الثامن عشر. لقد رأينا أن الممثلين النمطيين لعصر التنوير مالوا إلى الإصرار على فصل الأخلاق عن اللاهوت والميتافيزيقا. وأعتقد أن هناك سؤالاً فلسفيًا حقيقيًا

---

(١) لا أعنى الإشارة إلى أن التسامح والإيمان بالدين الموحى به يتعارضان بالضرورة؛ إذ إننى أتحدث عن ارتباط تاريخى، وليس عن ارتباط منطقى، إذا لم يفسر المرء "حرية التفكير" بالتأكيد على نحو يصبح من تحصيل الحاصل أن نقول إن مثالى "حرية التفكير" والتسامح لا ينفصلان (المؤلف).

وراء موقفهم. غير أن بعض كُتاب عصر التنوير جعلوا طبيعة هذا السؤال غامضًا بدلاً من أن يوضحوه. وإننى أشير إلى أولئك الذين اهتموا بالبرهنة على أن الدين، وبصفة خاصة المسيحية الدوجماطيقية، له تأثير قـوى وواضـح علـى السلوك الأخلاقى، مع التلميح بأن مذهب الألوهية أو مذهب الإلحاد، حسبما تكون الحالـة، أكثر توصيلاً للأخلاق والفضيلة. إن طريقة الحديث هذه تجعـل طبيعـة السؤال الفلسفى عن العلاقة بين الأخلاق من جهة والميتافيزيقا واللاهوت من جهة أخـرى غامضًا؛ لأن التساؤل عما إذا كانت الفضيلة أكثر هيمنة بين المسيحيين أو غيـر المسيحيين ليس سؤالاً فلسفيًا. ومن ناحية أخرى؛ لأننا إذا قلنا إن مذهب الطبيعيين المؤلهة مثلاً أكثر توصيلاً للأخلاق والفضيلة من المذهب الكـاثوليكى والمـذهب البروتستانتى، فإننا نشير إلى أن هناك علاقة بين المعتقدات الميتافيزيقية والأخلاق؛ لأن مذهب الطبيعيين المؤلهة هو صورة من الميتافيزيقا بالتأكيد. ويجب علينـا أن نوضح بدقة ما نوع العلاقة التى نريد أن نؤكدها.

إن السؤال الفلسفى الذى نشير إليه ليس هو بوضوح عما إذا كـان الحـديث عن السلوك الإنسانى يمكن أن يتميز عن الحديث عن وجود الله وصفاته، أو عـن الأشياء منظورًا إليها ببساطة على أنها موجودات؛ لأنه يمكن تمييـزه بوضـوح. وبمعنى آخر من الواضح إلى حد كبير أن للأخلاق، أو الفلسفة الخلقية موضـوعها الخاص. وقد أدرك أرسطو مثلاً ذلك فى العالم القديم، والقديس توما الإكوينى فـى العصور الوسطى.

إن السؤال المباشر هو بالأحرى عما إذا كـان يمكـن للمبـادئ الأخلاقيـة الأساسية أن تُستمد من مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. بيد أن هذا السؤال يمكن أن يُصاغ من جديد على نحو أكثر وضوحًا، بدون أى إشارة معينـة إلـى مقـدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. دعنا نفترض أن شخصًا يقول: "نحن مخلوقات لله؛ وبالتالى ينبغى علينا أن نطيعه". إن القول الأول هو قول من أقوال الواقع، أما القول الثانى فهو قول أخلاقى. ويؤكد المتحدث أن القول الأول يستلزم القول الثانى. ومـن ثـم

يمكننا أن نسأل عن وضع السؤال فى صورة عامة، عما إذا كنا نستطيع أن نستمد قولاص عما ينبغى أن يكون عليه الأمر من قول عما يكون عليه؛ أعنى عما إذا كنا نستطيع أن نستمد قولاً أخلاقيًا من قول من أقوال الواقع. إن هذه الصياغة العامة للسؤال لا تنطبق على المثال الذى قدمته فحسب، وإنما على الاستدلال على الأقوال الأخلاقية من أقوال الواقع عن خصائص الطبيعة الإنسانية، عندما لا تكون هناك إشارة إلى حقائق لاهوتية.

وقد نلاحظ أن هذا السؤال قد صاغه هيوم بوضوح. "فى كل مذهب من مذاهب الأخلاق مما قد صادفته حتى الآن، لاحظت أن المؤلف ينتقل أحيانًا فى تدليلاته على الطريقة المألوفة، فيؤكد وجود الله، أو يثبت بعض الملاحظات عن شئون البشر، ثم أراه فجأة، بعد أن يكون فى قضاياه مقررًا لما هو كائن أو ما ليس بكائن، ينتقل إلى طائفة من قضايا تشتمل كلها على "ينبغى" أو "لا ينبغى". إنه انتقال خاطئ، غير أنه بالغ الأهمية؛ لأنه لما كانت كلمة "ينبغى" أو "لا ينبغى" تعبر عن علاقة جديدة، أو إثبات جديد، كان من الضرورى أن نضعها موضع البحث والتفسير، ولا بد فى الوقت نفسه أن نقدم سببًا لما يبدو خاطئًا تمامًا، لا بد أن نبيّن كيف يمكن أن تُستنبط هذه العلاقة الجديدة من علاقات أخرى تختلف عنها تمامًا"(1). ولكن على الرغم من أن هيوم قد أثار هذا السؤال بوضوح، فإن النفعيين مروا عليه مرور الكرام، ولم يُعط أهمية إلا فى النظرية الأخلاقية الحديثة.

إن هذا السؤال مهم بصورة واضحة؛ لأنه لا يرتبط بالأخلاق الاستبدادية فحسب، وإنما بالأخلاق الغائية من النوع الذى يؤكد أولاً أن الإنسان يبحث عن غاية ثم يستمد عبارات ما ينبغى أن يكون من عبارات الواقع. ولقد لفت الانتباه إلى هذا السؤال نظرًا لأهميته، لا بقصد أن أقوم بمناقشة للإجابة الصحيحة؛ لأن هذه المناقشة ستتضمن، مثلاً، تحليلاً لعبارات ما ينبغى أن يكون، وهذه مهمة كاتب بحث عن النظرية الأخلاقية، وليست مهمة مؤرخ للفلسفة. ومع ذلك لكى نجتنب أى

(1) Treatise، 103، 1 (Selby-Bigge، p. 469).

سوء فهم ممكن لملاحظاتى، ربما يكون من الملائم أن نقرر بوضوح أننى لم أقصد افتراض أنه يجب التخلى عن فكرة الأخلاق الغائية. فعلى العكس أعتقد أن مفهوم الخير هو مفهوم بالغ الأهمية فى الأخلاق، وأن "ما ينبغى أن يكون" لا بد أن يُفسر لخدمة فكرة الخير. وفى الوقت نفسه يجب على أى مدافع عن النظرية الأخلاقية الغائية أن يضع فى اعتباره السؤال الذى أثاره هيوم. ومما يستحق الذكر عندما نشير إلى أنه وراء أقوال الكُتاب الفرنسيين الجدلية عن فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا واللاهوت، يكمن سؤال فلسفى حقيقى. وأعتقد أن القول بأن هيوم هو الذى قدَّم صياغة واضحة وجلية لهذا السؤال ليس أمرًا يبعث على الدهشة.

٥ - ذكرنا فى القسم الأخير الميل الذى أظهره فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين إلى النظر إلى التاريخ على أنه تقدم نحو المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر، وهو تقدم من الظلام إلى النور، وتوقع تقدم أبعد فى المستقبل يكمن فى تحقيق المُثل العليا لعصر العقل. وخصصنا الجزء الرابع من هذا المجلد لبزوغ فلسفة التاريخ فى الفترة الحديثة السابقة على كانط. ومن ثم من الملائم أن نقدم بعض الملاحظات العامة فى هذا العرض الختامى عن فلسفة التاريخ. لكن الملاحظات لا بد أن تكون مختصرة؛ لأننا ناقشنا فكرة فلسفة التاريخ عند المفكرين المتأخرين الذين طوروا الموضوع على نطاق واسع. وأريد الآن أن أكتفى فقط باقتراح بعض خطوط التفكير لتأمل القارئ.

إذا كنا نعنى بفلسفة التاريخ نقدًا للمنهج التاريخى، فإن فلسفة التاريخ ستكون ممكنة بصورة واضحة ومهمة مشروعة؛ لأنه كما أنه يمكن فحص المنهج العلمى، فإنه يمكن فحص المنهج أو المناهج التى يستخدمها المؤرخون. إننا نستطيع أن نسأل أسئلة عن تصور الواقعة التاريخية، وعن طبيعة ودور تفسير المعطيات، وعن الدور الذى يلعبه البناء التخيلى، وهلم جرا. إننا نستطيع أن نناقش معايير الاختيار التى يراعيها المؤرخون، ونستطيع أن نبحث ما الفروض الضمنية، إن كانت هناك مثل هذه الفروض، فى التفسير التاريخى والبناء التاريخى.

بيد أننا عندما نتحدث عن "بوسييه"، أو "فيكو"، أو "مونتسكيو"، أو "كوندرسيه"، أو "لسنج"، أو "هردر" من حيث إنهم فلاسفة تاريخ، فإننا لا نفكر في هذه الأبحاث التى تجاوز ما هو تاريخى؛ لأن هذه الأبحاث تهتم بطبيعة تدوين التاريخ ومنهجه، أكثر من اهتمامها بمجرى الأحداث التاريخية. وعندما نتحدث عن فلسفة التاريخ، فإننا نفكر فى تفسيرات المجرى الفعلى للأحداث التاريخية لا فى تحليل لمنهج المؤرخ، ومعايير الاختيار، والفروض، وغيرها. إننا نفكر فى بحث نماذج أو نموذج فى مجرى التاريخ، وفى نظريات عن القوانين العامة التى يُفترض أنها فعالة فى التاريخ.

إن الحديث عن البحث عن نماذج فى التاريخ هو أمر غامض إلى حد ما. ونستطيع أن نقول على نحو كامل تمامًا إن المؤرخين أنفسهم يهتمون بنماذج، فالشخص الذى يكتب تاريخ إنجلترا مثلاً يهتم بوضوح برسم نموذج معقول للأحداث. إنه لا يتركنا مع سلسلة من الأقوال التاريخية غير المترابطة مثل القول بأن "وليم الفاتح"[1] فتح إنجلترا عام ١٠٦٦. إنه يحاول أن يبيّن كيف أن هذا الحدث وقع، ولماذا تصرف وليم الفاتح كما تصرف؛ إنه يحاول أن يبيّن الآثار التى كانت للحملة النورمندية على الحياة والثقافة الإنجليزية. وعندما يفعل ذلك فإنه يرسم نموذجًا للأحداث لا محالة. بيد أننا لا نسميه فيلسوفًا للتاريخ لهذا السبب. وفضلاً عن ذلك فإن الواقعة المحض التى تقول إن مؤرخًا معينًا يرمى شبكته على امتداد واسع ويهتم بمدى كبير من المعطيات التاريخية لا تؤهله لأن يوصف بأنه "فيلسوف تاريخ".

بيد أن البحث عن نموذج فى التاريخ قد يعنى شيئًا أكثر من ذلك. فقد يعنى محاولة بيان أن هناك نموذجًا ضروريًا فى التاريخ، ويأخذ هذا النموذج شكل حركة

---

(١) وليم الفاتح، هو وليم الأول (١٠٢٨ – ١٠٨٧): دوق نورمنديا ابتداء من عام ١٠٣٥، وملك إنجلترا (١٠٦٦ – ١٠٨٧). قاد الحملة النورمندية على إنجلترا وفتحها بعد انتصاره الحاسم على هارولد الثانى عام ١٠٦٦ (المترجم).

نحو هدف سيتحقق مهما تكن دوافع الأفراد، أو شكل سلسلة من دورات يحدد مجراها وتعاقبها المنتظم قوانين كلية معينة. وفى حالة هذه النظريات لا بد أن نتحدث بالتأكيد عن فلسفة التاريخ.

ومع ذلك فإن هنا مجالاً للتمييز مرة أخرى. فمن جهة قد يعتقد المرء أنه يكتشف فى دراسته للتاريخ نماذج معينة متكررة، ومن ثم قد يحاول أن يفسر هذا التكرار عن طريق عمل قوانين معينة. أو أنه قد يعتقد أن المجرى الفعلى للتاريخ يظهر حركة نحو حالة من الأمور ينظر إليها على أنها مرغوبة، وحدثت على الرغم من العقبات. ومن جهة أخرى قد يشرع المرء فى دراسة التاريخ باعتقاد مُكوّن من قبل، مستمد من اللاهوت، أو من الميتافيزيقا، مؤداه أن التاريخ الإنسانى يتحرك لا محالة نحو بلوغ غاية معينة أو هدف معين. ويحاول بهذا الاعتقاد الموجود فى ذهنه بعد ذلك أن يبيّن كيف أن المجرى الفعلى للأحداث التاريخية يطابق هذا الاعتقاد ويتفق معه. وبذلك فإن التمييز هو بين فلسفة للتاريخ مؤسسة تجريبيًا، وفلسفة للتاريخ مبدؤها الأساسى نظرية قَبْلية؛ بمعنى نظرية مُعدة سلفًا لدراسة التاريخ.

ويبدو التمييز، عندما نعبّر عنه بهذه الطريقة المجردة، واضحًا جدًا. غير أنه لا ينجم عن ذلك بالطبع أنه من السهل باستمرار أن ننسب فيلسوفًا معينًا من فلاسفة التاريخ إلى فئة محددة. ربما نستطيع أن ننسب مونتسكيو إلى الفئة الأولى؛ لأنه يبدو أنه يعتقد أن القوانين التى نظر إليها على أنها فعالة فى التاريخ مستمدة من دراسة المجرى الفعلى للأحداث. وينتمى بوسيه بالتحديد إلى الفئة الثانية؛ لأن اعتقاده بأن الخطة الإلهية التى نكتشفها فى التاريخ مستمدة بوضوح من اللاهوت. وينتمى هيجل أيضًا، فى القرن التاسع عشر، إلى هذه الفئة؛ لأنه يؤكد بوضوح أن المؤرخ عندما يدرس مجرى التاريخ، فإنه يضفى عليه الحقيقة (التى يُعتقد أنه يتم البرهنة عليها فيما نسميه بالميتافيزيقا) التى تقول إن العقل هو صاحب السيادة فى التاريخ؛ أعنى أن العقل المطلق يتجلى فى العمليات التاريخية. غير أنه ليس من

السهل أن نصنّف كُتابًا مثل كوندرسيه. ومع ذلك فإننا نستطيع، علـــى الأقــل، أن نقول إنهم كونوا حكم قيمة عن روح عصر التنوير، وأثر هذا الحكم فى تفــسيرهم للتاريخ؛ أعنى أنهم كونوا حكم قيمة مستحسنًا عن الثقافة التى شخصوها بأنها تنبثق من الماضى، وبأنها تعبر عن نفسها فى روح عصر التنوير، ثم فــسروا الماضـــى على ضوء هذا الحكم. وقد أثر هذا، كما لاحظنا من قبل، على تفسيرهم للعــصور الوسطى مثلاً، التى شكلت من وجهة نظرهم حركة متخلفة على الطريق الــصاعد. وبمعنى آخر لقد تأثر تفسيرهم للتاريخ ورسمهم لنموذج بأحكام القيمة. ويمكــن أن نقول هذه الملاحظات نفسها على بعض المؤرخين الذين لا نتصور أنهــم فلاســفة للتاريخ بوجه عام. و"جيبون" هو مثال لهؤلاء[1]. غير أن كوندرســيه يبــدو أنــه افترض أن قانون التقدم يؤثر فى التطور التاريخى (ويتضمن تصوره لمــا يكــوّن التقدم أحكام القيمة). ولهذا السبب يمكن أن يُسمى فيلسوفًا للتاريخ. إنه لم يجعل هذا الافتراض واضحًا جدًا بالفعل؛ وشدد على الحاجة إلى المجهود الإنسانى، وبــصفة خاصة فى مجال التربية، لتهذيب الإنسان والمجتمع الإنسانى. بيد أن هذا الاعتقــاد المتفائل والواثق فى تقدم التاريخ من الظلام إلى النور يتضمن فرضًا ضمنيًا عــن حركة غائية فى التطور التاريخى.

ولا يبدو لى أن المرء يستطيع أن يصرف النظر عن فلسفة التــاريخ علـــى وجه مشروع بطريقة قَبْلية خالصة. وبقدر ما تهمنا فلسفات التاريخ هذه التى تزعم أنها تعميمات مستمدة من دراسة موضوعية للمعطيات التاريخيــة، فــإن الــسؤال الأساسى هو عما إذا كان البرهان التجريبى هو على نحو يجعــل صــدق نظريــة معينة احتمالية. إننا نستطيع بالتأكيد أن نثير التساؤل عما إذا كان تصور القــوانين

---

(١) جيبون، إدورد (١٧٣٧ - ١٧٩٤): مؤرخ إنجليزى. من أشــهر مؤلفاتــه "انحطــاط الإمبراطوريــة الرومانية وسقوطها" الذى يقع فى ستة مجلدات (المترجم). وقد تُرجم إلى اللغة العربية تحــت عنــوان "اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" فى أربعة مجلدات بقلم د. محمد سليم ســالم ومراجعــة محمد على أبو درة - دار الكتاب المصرى للطباعة والنشر.

التاريخية، كما يوجد فى فلسفة فيكو مثلاً، لا يفترض أن هناك تكرارًا فى التاريخ، وإذا اعتقدنا أن هذا الفرض قد تم افتراضه بالفعل، فإنــه مــن المــسموح لنــا أن نعترض عليه. بيد أن الاعتراض لا بد أن يقوم على استناد إلى دليل تاريخى. وإذا كان الرد هو أن تصور القوانين التاريخية لا يفترض تكرارًا فى التــاريخ، وإنمــا يقوم على صنوف من التشابه والتماثل بين أحداث أو عــصور مختلفــة، فــإن أى مناقشة لهذه الموضوعات لا بد أن تكون على ضوء البرهــان المتــاح. إننــا قــد نرغب، مثلاً، فى أن نقول إنه يمكن اكتشاف مفهوم القوانين التاريخية قَبْليًا باللجوء إلى الحرية الإنسانية. غير أنه على الرغم مــن أن الحريــة الإنــسانية والمبــادأة تتعارض مع عمل ما يمكن أن نسميه "بالقوانين الحديدية"، فإنه قد يكون من الممكن أن نسهب فى شرح تصور عن القانون التاريخى الذى يتفق مع الحرية الإنــسانية. وبمعنى آخر قد يكون من الممكن أن نطوّر نظرية عن الدورات الثقافية ذات البنية غير المحكمة لا تجعل للاختيار الإنسانى معنى. إن السؤال عما إذا كان هنــاك أى أساس يكفى لتطوير نظرية كهذه لا بد أن يُحسم على ضوء المعطيات التاريخيــة. وفى الوقت نفسه، وبغض النظر عن السؤال عما إذا كان تقسيم التاريخ إلى دورات ثقافية مشروعًا وله ما يبرره، فإنه يجب علينا أن نــسأل أنفــسنا عمــا إذا كانــت القوانين المزعومة التى يُفترض أنها تحكم التعاقب المنتظم لهذه الــدورات ليــست شيئًا أفضل من البديهيات من جهة، أو من الفروض التى يستطيع المؤرخ نفسه أن يصرح بها بدون مساعدة من أى فيلسوف من جهة أخرى.

وبالنسبة لفلسفات التاريخ هذه التى يدخل فيها الفيلسوف بــصراحة اعتقــادًا مستمدًا من اللاهوت أو من الميتافيزيقا عندما يدرس التطور التاريخى، فإن هنــاك شيئًا لا بد أن يقال لصالحها، وهو أنها أمينة؛ بمعنى أن الفرض يُــصاغ بوضــوح وجلاء. وهى من هذه الناحية أفضل من فلسفات التاريخ التى تفتــرض بالفعــل أن التاريخ يسير نحو هدف معين لا محالة، غير أن هذا الفرض فيها خفــى. وفــضلاً عن ذلك فإن الفرض الذى يؤخذ من اللاهوت أو من الميتافيزيقا قد يكــون صــادقًا

تمامًا. إنه قد يكون صحيحًا تمامًا، وهو صحيح من وجهة نظرى، أن العناية الإلهية تؤثر فى التاريخ، وأن الخطة الإلهية ستتحقق سواء أرادت الموجودات الإنسانية أم أبت. بيد أنه لا ينجم عن ذلك على الإطلاق أن هذا الإيمان يمكن أن يكون ذا فائدة عملية كبيرة جدًا لدراسة التاريخ؛ إذ إن الأحداث التاريخية لها عللها الظاهرية، وبدون الوحى لا نستطيع بالفعل أن نقول كيف يرتبط المجرى الفعلى للأحداث بالعناية الإلهية. إننا نستطيع أن نخمن أنه صادق؛ إذ يمكننا أن نرى فى انهيار أمة ما رمزًا للحكم الإلهى، أو رمزًا لزوال أشياء هذا العالم. غير أن التخمين وفك الرموز من وجهة نظر الإيمان لا يسمحان بالتنبؤ. وإذا كان هذان النشاطان هما ما نعنيه بفلسفة التاريخ، فإن فلسفة التاريخ ستكون ممكنة بالطبع. بيد أن هذا مسعى، ربما يكون مفيدًا وضارًا على أية حال، يستطيع أن يتعهد به رجل الإيمان إذا اختار، غير أنه لا يمكن أن يقال إنه ينتج معرفة علمية. وفضلاً عن ذلك إذا افترضنا بتهور أننا نعرف الخطة الإلهية، وأننا نستطيع أن نميز عملها فى التاريخ عن طريق التأمل الفلسفى، فإننا ربما نجد أنفسنا ملتزمين بتبرير كل ما يحدث.

ليس الهدف من هذه الملاحظات أن تبيّن أننى أرفض فكرة فلسفة التاريخ تمامًا التى تجاوز الأبحاث التى تجاوز ما هو تاريخى مثل تحليل منهج المؤرخ وفروضه. بل الهدف منها أن تعبر عن شك خطير وحاد يخص صحة الفكرة. إننى أعتقد أن لاهوت التاريخ ممكن، غير أن مجاله محدود إلى حد كبير، لكونه محددًا بحدود الوحى. وأنا أشك بشدة فيما إذا كان يمكن أن نذهب أبعد مما ذهب إليه القديس أوغسطين. غير أننا عندما ننتقل من بوسييه إلى فلاسفة التاريخ فى القرن الثامن عشر، فإننا نجدهم يحلون الفلسفة محل اللاهوت اعتقادًا منهم أنهم يعطون لنظرياتهم عن التاريخ طابع المعرفة العلمية. وأنا أشك فيما إذا كان فى مقدور فلسفة التاريخ أن تفترض هذا الطابع. فلا شك أن الفلاسفة يدلون ببيانات وأقوال صادقة، غير أن السؤال هو عما إذا كانت هذه البيانات والأقوال ليست هى نوع الحقائق التى يمكن أن يدلى بها المؤرخ نفسه على نحو كامل. وبمعنى آخر إن

السؤال هو عما إذا كان الفيلسوف من حيث هو كذلك يستطيع أن يحقق أى شـــيء فى تطوير تفسير تركيبى للتاريخ أكثر مما يستطيع أن يحققه المؤرخ. وإذا كانـــت الإجابة بالنفى، فليس هناك مكان لفلسفة التاريخ بالمعنى الذى تُستخدم به الكلمة. بيد أنه من الصعب بالتأكيد رسم أى خط واضح للتمييز بين التاريخ وفلسفة التـــاريخ. فإذا كنا نعنى بلفظ فلسفة التاريخ تعميمات واضحة، فإن المؤرخ نفسه يـــستطيع أن يصنعها.

٦ – انتهت المجلدات الثلاثة من "تاريخ الفلسفة" التى خصـــصناها لفلـــسفتى القرنين السابع عشر والثامن عشر بمناقشة لمـــذهب كـــانط. وســـنتوقع بوضوح من أى عرض تاريخى أنه يحتوى على تأملات فى فكر كانط. وأنا لا أنوى بالتأكيد تقديم ملخص لفلسفته؛ إذ إننا قدمنا ملخصًا تمهيـــديًا فى المدخل إلى المجلد الرابع، وسيكون ملخص ثـــان بعـــد المعالجـــة المستفيضة لكانط فى هذا المجلد نافلة ولا فائدة منها، كما أننى لا أنوى أن أقوم بدحض مباشر لمذهب كانط. بل إننى أنوى أن أقـــوم بـــبعض التأملات فى علاقته بالفلسفة السابقة، والمذهب المثالى النظرى الألمانى الذى جاء بعده. كما أننى أريد أن ألفت الانتباه إلى بعض المسائل التـــى نتجت من فلسفة كانط.

إننى أفترض أن ثمة دافعًا طبيعيًا لتقديم فلسفة كانط من حيث إنهـــا ملتقـــى رافدين هما المذهب العقلى الأوروبى والمذهب التجريبى البريطـــانى، إنـــه دافـــع طبيعى؛ لأن هناك بعض الأسباب الواضحة لتقديم فكر كانط بهذه الطريقة؛ إذ إنـــه تربى وترعرع، إذا تحدثنا بصورة فلسفية، فى الصيغة المدرسية لفلسفة ليبنتس كما قدمها فولف وأتباعه، ثم تعرض لصدمة النقد التجريبى عند هيوم الذى أيقظه مـــن سباته الدوجماطيقى. وفضلاً عن ذلك نستطيع أن نميز فى تكـــوين فلـــسفة كـــانط الخاصة تأثير كل من الحركتين. فاكتشافه لــ "ليبنتس" نفسه مثلاً، من حيـــث إنـــه يتميز عن فولف وأتباعه كان له تأثير ملحوظ للغاية على تفكيره، وربما نتـــذكر أن

ليبنتس أكد الطابع الظاهرى للمكان والزمان. إن نظرية كانط عما هو قَبْلى يمكن أن ننظر إليها، بالفعل، على أنها تطوير بمعنى ما لنظرية ليبنتس عن الأفكار الفطرية الفعلية، مع فارق هو أن الأفكار أصبحت وظائف مقولية فطرية. وفى الوقت نفسه يمكن أن نتذكر أن هيوم نفسه كان له إسهام ذاتى أساسى على تكوين أفكار مركبة معينة، مثل فكرة العلاقة العلّية. وبذلك يمكن أن ننظر إلى نظرية كانط عما هو قَبْلى على أنها تأثرت أيضًا بموقف هيوم على ضوء اعتقاد كانط بأن فيزياء نيوتن تزودنا بقضايا تأليفية (تركيبية) قَبْلية. وبمعنى آخر لم يقدم كانط ردًا على مذهب هيوم التجريبى والمذهب الظاهرى فحسب، وإنما استخدم، فى صياغة هذا الرد، فروضًا افترضها هيوم نفسه، على الرغم من أن هيوم لم يدرك مغزاها ودلالتها الكاملة وإمكاناتها.

ومع ذلك فإنه سيكون من الخُلف المحال لو أن المرء تصور فلسفة كانط على أنها تأليف من مذهب عقلى أوروبى ومذهب تجريبى بريطانى بمعنى أنها خليط من عنصرين مأخوذين من تيارين من التفكير متعارضين. فلقد تأثر كانط، مثله فى ذلك مثل أى فيلسوف آخر، بمعاصريه وسابقيه. وعلى الرغم من أن الآراء قد تختلف عن درجة التأثير التى يمكن أن تنسب إلى ليبنتس وهيوم كل على حدة، فإننا لا يمكن أن نشك فى الواقعة التى تقول إن كلاً منهما كان له تأثير ما على تطوير فكر كانط. وكذلك الأمر فيما يتعلق ب "فولف" وتلاميذه. وفى الوقت نفسه فإن أى عناصر قد تُستمد من فلسفات أخرى أو تفترضها هذه الفلسفات قد تشرّبها كانط وفهمها وجمعها معا فى نسق هو أكثر من أن يكون مجرد خليط أو مزيج.

إن عدم ملاءمة وصف مذهب كانط بأنه تأليف من المذهب العقلى والمذهب التجريبى يصبح واضحًا إذا تذكرنا مشكلته الأساسية، المشكلة التى تتفشى فى فلسفته، إذا جاز هذا التعبير. لقد واجه كانط، كما رأينا، مشكلة إحداث انسجام بين عالم فيزياء نيوتن، عالم العلّية الآلية والحتمية، وعالم الحرية. ولقد واجه ديكارت

أيضًا مشكلة مماثلة بالفعل؛ وهى ليست مشكلة خاصة بكانط، وإنما هــى مــشكلة نشأت من الموقف التاريخى عندما بدأ العلم الطبيعى تطــوره الملحــوظ. بيــد أن المسألة هى أن كانط عندما أعمل فكره فى حل هذه المشكلة، فإنه أخضع كلاً مــن المذهب العقلى والمذهب التجريبى لفحص نقدى، وخطط لفلسفته، لا بوصفها تأليفًــا من هاتين الحركتين، وإنما بوصفها انتصارًا عليهما. لقد اعتقد أن المذهب التجريبى لا يكفى؛ لأنه لا يستطيع أن يفسر إمكان المعرفة التأليفية (التركيبية) القَبْلية. فــإذا أخذنا المعرفة العلمية باهتمام، فإننا لا نستطيع أن نعتنق المذهب التجريبى المحض، حتى إذا اتفقنا على أن كل المعرفة تبدأ بالتجربة. إنه يجب علينــا أن نلجــأ إلــى نظرية عن العنصر الصورى القَبْلى فى المعرفة؛ أعنى أننا لا نــستطيع أن نفــسر إمكان المعرفة العلمية إذا سلّمنا بأن التجربة مُعطاة ببساطة؛ إنه يجب علينا أن نسلّم ببناء الذات للتجربة إذا أردنا أن نفسر إمكان المعرفة القَبْلية. بيد أن ذلك لا يعنــى أنه يجب علينا أن نقبل الميتافيزيقا العقلية. إذا أخذ أى شخص التجربة الأخلاقيــة، والحرية، والدين باهتمام وجدية، فإنه يبدو لــه أن ميتافيزيقــا الفلاســفة العقليــين الدوجماطيقية، على الأقل ميتافيزيقا أولئك الذين يسلّمون بالحرية، تقدم أساسًا عقليًا أكيدًا للقانون الأخلاقى والإيمان بالحرية، وخلود النفس، والله. بيد أن الأمــر لــيس كذلك. إن الميتافيزيقا العقلية لا تستطيع أن تقاوم النقد، ويبيّن صراع المذاهب وعدم قدرة الميتافيزيقا الواضحة لأن تصل إلى نتائج يقينية خواء مزاعمها لأن تعــرف. وتبيّن نظرية القَبْلى، النقد الترنسندنتالى للمعرفة، لماذا يجب أن يكون الأمر هكــذا. غير أنه فى نفس الوقت الذى يبيّن فيه العلم الجديد خواء الميتافيزيقا الدوجماطيقية، فإنه يبيّن فيه أيضًا حدود المعرفة العلمية. والطريق مفتوح لأى شخص يأخذ بجدية الوعى الأخلاقى والمعتقدات والآمال التى ترتبط به ارتباطًا وثيقًا للإيمــان العقلــى المشروع بالحرية وخلود النفس، ووجود الله، على الرغم من أن هــذا الإيمــان لا يمكن البرهنة عليها علميًا. ومن ثم فإن حقائق الميتافيزيقا الكبرى تكون بمنأى عن النقد الهدام عن طريق نقلها من افتراض نتائج إلى أدلة ميتافيزيقية عديمة القيمــة، وربطها معًا عن طريق الوعى الأخلاقى الذى هو خاصية أساسية للإنــسان مثــل قدرته على المعرفة العلمية.

لقد استفاد كانط، بوضوح، من فروض وأفكار استمدها من فلاسفة آخرين عندما كان يخطط لفلسفته. ويستطيع المتخصصون أن يتعقبوا أصول هذه الفكرة أو تلك وتطورها. غير أن هذه الواقعة لا تبرر قولنا إن مذهب كانط هو مزيج من المذهب العقلى والمذهب التجريبى. فلقد اتفق كانط مع النقد التجريبى للميتافيزيقا العقلية، واتفق فى الوقت نفسه مع الميتافيزيقيين فيما يخص أهمية المشكلات الفلسفية البارزة، ووجود مجال لواقع نومينالى (عالم الشىء فى ذاته) لا يستطيع العلم الفيزيائى أن يصل إليه. بيد أن هذا لا يعنى أن المذهب العقلى والمذهب التجريبى يمكن أن يرتبطا. إن قدرة كانط على الاتفاق، التى ارتبطت بقدرته على الاختلاف، مع كل حركة هى التى دفعته، بالأحرى، إلى تطوير فلسفة أصيلة. إن واقعة المعرفة العلمية ترفض المذهب التجريبى المحض وتستبعده. والتحليل النقدى لإمكان هذه المعرفة وشروطها يرفض الميتافيزيقا الدوجماطيقية ويستبعدها. غير أن الإنسان ليس ببساطة "فهمًا"؛ فهو أيضًا فاعل أخلاقى. ويكشف وعيه الأخلاقى عن حريته، ويبرر تأكيدًا عمليًا للواقع الروحى، فى حين أن تجربته الإستاطيقية تساعده فى أن يعرف العالم الفيزيائى من حيث إنه تجلٍ لهذا الواقع. إننا نستطيع أن نرى فى فلسفة كانط ذروة الخطوط السابقة للتفكير إلى حد ما. وبذلك ليس من المعقول أن ننظر إلى نظريته عن بناء الذات للتجربة على أنها تطوير أصيل صدر من ربط لنظرية عقلية عن أفكار فطرية فعلية بميل تجريبى للحديث كما لو كانت موضوعات التجربة المباشرة ظواهر، أو انطباعات، أو معطيات حسية. وليست لدى رغبة لأن أنكر الاتصال فى تطور الفلسفة، أو إنكار الواقعة التى تقول إن فلسفة كانط أخذت الشكل الذى أخذته بسبب طابع التفكير الفلسفى السابق. بيد أنه يظل صحيحًا فى الوقت نفسه أن كانط أدار ظهره عن المذهب العقلى والمذهب التجريبى بمعنى ما. وبمعنى آخر إذا أردنا أن نتحدث عن فلسفة كانط من حيث إنها "تأليف" من المذهب العقلى والمذهب التجريبى، فإنه يجب علينا أن نفهم اللفظ

بمعنى يقربه إلى المعنى الذى أعطاه له هيجل؛ بمعنى أن كانط أدرج عناصر القيمة الإيجابية (التى قدّرها من وجهة نظره هو) فى التقاليد المنافسة السابقة، أو أنه أدرج متناقضات فى مذهب أصيل، أو اندماج حوّل فيه هذه العناصر فى نفس الوقت.

ومن ثم إذا كان كانط قد أدار ظهره للميتافيزيقا العقلية التى أسماها "بالمذهب الدوجماطيقى الفاسد"، فإنه قد يبدو من الصعب أن نفسر كيف يمكن الإقرار بأن سلسلة من المذاهب الميتافيزيقية لم تقتف أثر الفلسفة النقدية فى ألمانيا فحسب، وإنما نظرت إلى نفسها على أنها خلفية كانط الحقيقية التى طورت تفكيره فى الاتجاه الصحيح. لكن إذا وضع المرء فى اعتباره التوتر بين نظرية كانط عن بناء الذات للتجربة ومذهبه الخاص بالشيء فى ذاته، فسيكون من السهل أن يفهم كيف تطور المذهب المثالى الألمانى النظرى من الفلسفة النقدية.

إن مذهب كانط الخاص بالشيء فى ذاته تكتنفه صعوبات بالتأكيد. فبغض النظر عن الواقعة التى تقول إنه لا يمكن معرفة طبيعة الشيء فى ذاته، فإنه لا يمكن تأكيد وجوده من حيث إنه علّة لمادة الإحساس بدون سوء استخدام (بناء على مقدمات كانط) لمقولتى العلّية والوجود. ولقد كان كانط على وعى بهذه الحقيقة فى واقع الأمر. وبينما يبدو له أن مفهوم الظاهرة مطلوب وضرورى من حيث إن مفهوم الشيء فى ذاته يكون ملازمًا له؛ إذ إن مفهوم الظاهرة لا يكون له معنى بدون مفهوم الشيء فى ذاته، فإنه أكد أنه يجب علينا أن نكف عن تأكيد وجود الشيء فى ذاته بصورة دوجماطيقية، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نفكر فيه. يتضح أن كانط يعتقد أنه من الخُلف والاستحالة أن نرد الواقع إلى بناء محض للذات، وأنه نظر بالتالى إلى الاحتفاظ بمفهوم الشيء فى ذاته والإبقاء عليه من حيث إنه مسألة من مسائل الحس المشترك. وفى الوقت نفسه كان يعى موقفه الصعب، وحاول أن يجد صياغات تنقذه من التناقض الذاتى، وتساعده فى الوقت نفسه فى أن يُبقى على مفهوم نظر إليه على أنه ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه.

ويمكن للمرء أن يفهم موقف كانط فى هذه المسألة. بيد أن المرء يستطيع أيضًا أن يفهم اعتراضات "فشته" على نظرية الشيء فى ذاته، التى نظر إليها على أنها لا داعى لها وليس لها فائدة، أو على أنها شيء فظيع؛ إنه يرى ضرورة استبعاد الشيء فى ذاته لمصلحة المذهب المثالى. كما أنه يرى أن كانط شخص حاول أن يجعل الأشياء تجمع بين أمرين فى آن واحد، ومن ثم أوقع نفسه فى صنوف من عدم الاتساق الميئوس منها. إذا قبل المرء نظرية كانط عن دور الذات فى بناء التجربة، فإنه يكون ملزما، كما يعتقد فشته، بأن يتقدم إلى فلسفة مثالية كاملة.

وتتضمن هذه الخطوة، لا محالة، تحولاً من نظرية المعرفة إلى الميتافيزيقا. وإذا استبعدنا الشيء فى ذاته، فإنه يترتب على ذلك أن الذات تخلق الموضوع بأكمله؛ إنها لا تشكل مادة معينة فحسب، إذا جاز هذا التعبير. والنظرية التى تقول إن الذات تخلق الموضوع هى نظرية ميتافيزيقية بصورة جلية، حتى إذا كان الوصول إليها يكون عن طريق نقد للمعرفة.

لكن ما عساها أن تكون الذات الخلاقة؟ عندما يتحدث كانط عن بناء الذات للتجربة، فإنه يتحدث عن الذات الفردية. صحيح إنه أدخل مفهوم الأنا الترنسندنتالية من حيث إنها الشرط المنطقى للتجربة، بيد أن الذات الفردية هنا هى التى يفكر فيها؛ الأنا التى هى ذات باستمرار وليست موضوعًا على الإطلاق. غير أننا إذا حولنا هذا الشرط المنطقى للتجربة إلى مبدأ ميتافيزيقى يخلق الموضوع، فإنه يصعب أن نوَّحده بالأنا الفردية المتناهية بدون أن نقع فى "الأنا وحدية". إن كل الموجودات الأخرى ستكون موضوعات كما يرى "جون سميث"، وستكون بالتالى خلقه الخاص. إن "جون سميث" من حيث إنه ظاهرة، سيكون، فى واقع الأمر، خلق نفسه من حيث إنه أنا ترنسندنتالية. ومن ثم إذا استبعدنا الشيء فى ذاته وحولنا الأنا الترنسندنتالية عند كانط، التى هى شرط منطقى للتجربة، إلى المبدأ الأسمى الميتافيزيقى، فإننا سنندفع فى النهاية إلى تفسيرها بأنها ذات كلية لا متناهية، تكون منتجة لكل من الذات المتناهية، والموضوع المتناهى. وسنقع فى الحال فى مذهب ميتافيزيقى منتفخ تمامًا.

وأنا لا أنوى بالطبع أن أناقش هنا مراحل فلسفة فشته، أو تاريخ المذهب المثالى النظرى الألمانى بوجه عام. فهذه الموضوعات يجب أن تؤجل إلى المجلد القادم من "تاريخ الفلسفة" هذا. غير أننى أريد أن أبيّن أن جذور المذهب المثالى النظرى توجد فى فلسفة كانط نفسها. لقد اهتم الفلاسفة المثاليون النظريون، بالطبع، برد كل الأشياء إلى مبدأ ميتافيزيقى واحد أسمى يمكن أن تُستنبط منه فلسفيًا، بطريقة أو بأخرى، بينما لم يشارك كانط فى هذا الاهتمام. وثمة فرق واضح فى المناخ والاهتمام بين الفلسفة النقدية والمذاهب الميتافيزيقية التى أعقبتها. وفى الوقت نفسه إنها ليست مسألة "تعاقب"؛ لأن المذاهب المثالية النظرية لها علاقة ليست مؤقتة بفلسفة كانط، بل إنها علاقة تفوق هذه العلاقة. وإذا سلّم المرء بذلك، ورفض فى الوقت نفسه ما نتج عن فلسفة كانط، فإنه يصعب أن يقبل هذه الفلسفة من حيث إنها تشكل نقطة الانطلاق لما يرفضه. وهذا يعنى من حيث الممارسة إخضاع جوانب فكر كانط المثالى والذاتى لفحص نقدى؛ لأنه إذا أقر المرء بهذه الجوانب واستبعد الشىء فى ذاته، سيكون من الصعب تجنب ملازمة اتباع كانط للطريق الذى اقتفوا أثره.

من السهل، بالفعل، أن نفهم أن صيحة انطلقت "عودوا إلى كانط" فى منتصف القرن التاسع عشر، وأن الكانطيين الجدد تعهدوا بأن يطوروا موقف كانط النقدى، والإبستمولوجى، والمنطقى، والأخلاقى بدون أن يقعوا فيما نظروا إليه على أنه شطحات خيالية لفلاسفة المثاليين النظريين. لقد كان كانط بالنسبة لهم المؤلف الصبور، والمنهجى، والمدقق، وذا العقل التحليلى لكتاب "نقد العقل الخالص"، ونظروا إلى مذاهب الميتافيزيقيين المثاليين العظام منذ فشته حتى هيجل على أنها تمثل خيانة لروح كانط. ووجهة النظر هذه معقولة تمامًا. وفى الوقت نفسه لا يمكن إنكار، كما أعتقد، أن مذهب كانط عرّض نفسه لتطوير (أو لاستثمار) كان على أيدى المثاليين النظريين. وتدعيمًا لموقف الكانطيين الجدد يمكننا أن نقول إن كانط أحل صورة جديدة من الميتافيزيقا بالتأكيد، وهى ميتافيزيقا معرفة التجربة، محل

الميتافيزيقا القديمة التى رفضها، وأنه نظر إلى هذه الميتافيزيقا الجديدة على أنها تستطيع أن تقدم معرفة حقيقية، فى حين أنه لم ينظر بالتأكيد إلى ميتافيزيقا هيجل عن المطلق، مثلاً، على أنها تشكل معرفة، وبمعنى آخر لقد أنكر بالطبع أى صلة بأولئك الذين زعموا أنهم أبناؤه، تمامًا مثلما رفض محاولات فشته الأولية لتطوير الفلسفة النقدية باستبعاد الشيء فى ذاته. لكن على الرغم من أن المرء قد يشعر بيقين أن كانط نظر إلى شطحات أتباعه برضا كبير، فإن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه أمدهم بأساس واعد لبناءاتهم.

ومع ذلك يمكن، عن طريق التشديد على جوانب أخرى من فلسفة كانط غير تلك الجوانب التى أكدها أتباعه المثاليون، أن ننظر إليها على أنها تتجه فى اتجاه مختلف أتم الاختلاف. وقد يقال إن رفض كانط للميتافيزيقا الدوجماطيقية هو أكثر من رفض لمذاهب المذهب العقلى الأوروبى منذ ديكارت حتى ليبنتس وتلاميذه؛ لأن كانط بيّن طابع كل البراهين المزعومة التى تحتوى على مغالطة فى الميتافيزيقا وبيّن أن المعرفة الميتافيزيقية غير ممكنة. لقد قدّم كانط ميتافيزيقا جديدة خاصة به بالفعل، بيد أن ذلك كان الغرض منه هو تحليل الشروط الذاتية للتجربة. إنها لا تزعم أن تقدّم لنا معرفة بما يُسمى الواقع النومينالى (عالم الشيء فى ذاته)، فكانط لم يقر بالإيمان بوجود واقع نومينالى بالفعل، غير أن ذلك لا يتسق مع تفسيره لوظيفة المقولات؛ لأن المقولات ليس لها مضمون ومعنى إلا فى تطبيقها على الظواهر. وبذلك لا معنى لأن نتحدث، بناء على مقدمات كانط، عن الواقع النومينالى أو عن "أساس يفوق ما هو محسوس" من حيث إنه موجود. فإذا كان الواقع نفسه مقولة من المقولات بالفعل، فإنه لا معنى لأن نتحدث عن الواقع النومينالى على الإطلاق. إننا نستطيع أن نفحص طبيعة الحكم العلمى، والأخلاقى، والإستاطيقى. غير أنه ليس من حقنا، بناء على مقدمات كانط، أن نستخدم الحكم الأخلاقى من حيث إنه الأساس لأى نوع من الميتافيزيقا. إنه لا يسلّم بالتأكيد بصحة هذا التفسير لتفكيره. غير أننا قد نزعم، فى واقع الأمر، أن الخدمة الجليلة التى

قدمها كانط هى بيان أن ما يمكن أن نعرفه ينتمى إلى مجال العلوم، وأن الميتافيزيقا ليست علمًا فحسب، بل ليس لها معنى أيضًا. إنه لا يمكن أن يكون لها سوى معنى "انفعالى" فى أحسن الأحوال. وهذا هو ما تعادله نظرية الإيمان الأخلاقى عند كانط بالفعل، عندما نعطى لها قيمتها الفورية.

وبمعنى آخر يمكن البرهنة على أنه على الرغم من أن مذهب كانط يرتقى مباشرة إلى مستوى مذاهب المثالية النظرية، فإنه بالفعل بناء فى منتصف الطريق للوضعية. واعتقد أنه على هذا الضوء سيرغب الوضعيون فى أن يعتبروها هكذا. إنهم لم يتبعوه بالتأكيد فى نظريته عن القضايا التأليفية القَبْلية وشروط إمكانها. لكنهم يعتبرون رفضه للميتافيزيقا خطوة فى الاتجاه الصحيح. وهم يريدون، كما أعتقد، أن يشددوا على جوانب فلسفته التى تبدو أنها توضح الطريق إلى رفض أكثر جذرية، حتى إذا كان كانط نفسه لم يفهم المضامين الكاملة لهذه الجوانب.

بيد أن الواقعة التى تقول إن كلاً من الميتافيزيقيين المثاليين والوضعيين يستطيعون تقديم أسباب للزعم بأن مذهب كانط يسير فى اتجاه نوعى فإن فلسفتهم لا تجبرنا بوضوح على أن نستنتج أنه يجب علينا أن نختار نوعًا من النوعين. إن هناك إمكانًا آخر هو رفض نظريات كانط التى تؤدى إلى هذا الاختيار. وفضلاً عن ذلك فإن ثورة كانط الكوبرنيقية هى فرض يهدف إلى تفسير إمكان المعرفة التأليفية القَبْلية بناء على افتراض هو أنه لا يمكن تفسيرها بناء على فرض مختلف. وثمة متسع من المجال للتساؤل هنا. إذ يمكننا أن نسأل عما إذا كانت هناك معرفة تأليفية قَبْلية فى واقع الأمر. وإذا قررنا أن هناك مثل هذه المعرفة، فإننا يمكن أن نسأل مع ذلك عما إذا كان لا يمكن تفسير إمكانها بصورة أفضل بطريقة تختلف عن تلك التى فسرها بها كانط. وأيضًا على الرغم من أنه تم التسليم على نحو واسع بأن كانط بيّن باستمرار أن الميتافيزيقا النظرية لا يمكن أن تؤدى إلى المعرفة، فإن هذا الفرض مشكوك فيه ومحل خلاف. لكن من المستحيل أن نعالج هذه المسائل باختصار. إن مناقشة دقيقة لثورة كانط الكوبرنيقية لا تتضمن مناقشة

لنظريات كانط الخاصة فحسب، وإنما تتضمن أيضًا مناقشة لمذهب هيوم التجريبي المسئول من جهة ما عن اعتقاده بأن هذه النظريات ضرورية. والطريقة المقنعة الوحيدة بالفعل لبيان أنه يمكن أن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية هي تقديم نماذج وبيان أنها نماذج. ولا يمكن الشروع في هذه المهام هنا، غير أنه يمكن ملاحظة أنه لا بد أن يحاول الفيلسوف في أي حوار مع كانط أن يؤكد استبصاراته ورؤاه، ويميز بينها وبين ما هو ضعيف أو زائف. وبمعنى آخر من الخلف والاستحالة أن نفترض أنه في حالة مفكر في هذه المكانة يمكن أن تُرمى فلسفته ببساطة في كومة قمامة المذاهب المرفوضة. ولنأخذ مثالاً واحدًا وهو أن إصرار كانط على وحدة الوعي من حيث إنها الشرط الأساسي للتجربة الإنسانية يبدو لي أنه يمثل استبصارًا حقيقيًا وهامًا. وحتى إذا كان قد فشل في أن يدرك أن الذات الجوهرية تؤكد حقيقتها الأنطولوجية الخاصة في الحكم، فإنه لم ينس الذات.

٧ – وفي الختام يمكن أن ننظر باختصار في القول الذي يُقال أحيانًا؛ وهو أنه بينما اهتمت فلسفة العصور الوسطى بمشكلة الوجود، فإن الفلسفة الحديثة اهتمت بمشكلة المعرفة[١].

إن هذا قول يصعب معالجته. فإذا فهمناه بمعنى يشبه معنى القول بأن علم الفلك يهتم بالأجرام السماوية، ويهتم علم النبات بالنباتات، فإنه لن يكون قولاً صادقًا بوضوح. فمن جهة كان لدى فلاسفة العصور الوسطى قدر كبير يتصل بالمعرفة. ومن جهة أخرى إذا أخذنا الاهتمام بمشكلة الوجود على أنه يعني الاهتمام بمشكلات الوجود، وبالتفسير الميتافيزيقي للواقع التجريبي، وبمشكلة الوحدة

---

(١) سلّم بعض الكُتاب التومائيين بأن القديس الإكويني اهتم بفعل الوجود، بينما اهتم الميتافيزيقيون العقليون في عصر ما قبل النهضة باستنباط الماهيات. وأعتقد أن ثمة حقيقة في هذا الزعم. وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إن ديكارت مر مرور الكرام على مشكلات الوجود. وعلى أية حال إنني أهتم في هذا القسم بالمكانة التي تحتلها نظرية المعرفة في فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة كلٌ على حدة، ولا اهتم بالزعم التوماني الذي ذكرته توًا (المؤلف).

والكثرة، فإنه يصعب أن نقول إن مشكلة الوجود كانت تغيب عن أذهـان فلاسـفة مثل: ديكارت وإسبينوزا وليبنتس.

وفضلاً عن ذلك، فإن الأقوال التى تتضمن القول بـأن "فلـسفة العـصور الوسطى" و"الفلسفة الحديثة تهتمان بهذا أو ذاك هى عرضة، بوضوح لنقد هو أنها، بطبيعتها، تبسيطات غير مشروعة لمواقف مركبة ومعقدة؛ أعنى أن هذه الأقـوال عرضة لاعتراض راسخ هو أنه من المضلل باستمرار أن نتحـدث عـن فلـسفة العصور الوسطى، وفلسفة ما قبل عصر النهضة كما لو كانت كل فلـسفة منهمـا وحدة منسجمة. إن فلسفة العصور الوسطى تمتد من التأليفات الميتافيزيقية النـسقية عند الإكوينى أو دانز سكوت حتى التأملات النقدية لـ "نيقولاس الأوتركـورى"[1]. أما فلسفة ما قبل عصر النهضة، فإنها ليست من نفس النوع على الإطـلاق. فـإذا قارنا بين الإكوينى وكانط، فإنه يكون صحيحًا بالتأكيد أن نقول إن نظرية المعرفـة تحتل مكانة أكثر أهمية عند كانط. بيد أننا إذا اخترنا مفكرين من العصور الوسطى ومفكرين محدثين آخرين، فإن حكمنا عن الدرجة التى يهتم بها كلُ منهم بمشكلات إبستمولوجية قد يختلف إلى حد ما.

وهكذا فإن محاولة تقديم تفسير للعالم وللتجربة الإنسانية يمكن أن توجد فـى كل من فلسفة العصور الوسطى، وفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وحتى كانط لم يهتم فحسب بالسؤال: ماذا يمكن أن أعرف؟ إذ إنه اهتم أيضًا، علـى حـد تعبيره، بالسؤالين: ماذا ينبغى على أن أفعل؟ وماذا الذى آمله؟. إن التأمل فى هـذه التساؤلات لا يؤدى إلى فلسفة أخلاقية ملائمة فحسب، بل إلـى مـسلّمات القـانون الأخلاقى. وعلى الرغم من أنه لا يمكن البرهنة على خلود النفس، ووجود الله، كما يرى كانط، فإن رؤية عامة عن العالم مفتوحة لنا ينسجم فيها العلـم، والأخـلاق،

---

(١) نيقولاس الأوتركورى (١٣٠٠ – ١٣٥٠ تقريبًا): فيلسوف ولاهوتى فرنسى. قيل عنه إنه هيوم العصر الوسيط. وضع نظرية فى المعرفة تقوم على مبادئ تشبه مبادئ وليم أوكام، ولكنها أدت إلـى نتـائج أكثر تطرفًا. فهو لم يقبل سوى نوع واحد من المعارف هو المعرفة البديهية المباشرة (المترجم).

والدين. إن نقدًا لعمل العقل يبيّن لنا حدود المعرفة المحدودة، غير أنـــه لا يحطـــم الواقع، أو أهمية المشكلات الميتافيزيقية الأساسية[١]. وعلى الرغم من أن الحلـــول مسألة للإيمان العملى أو الأخلاقى، وليـــست مـــسألة للمعرفـــة، فمـــن الطبيعـــى والمشروع للعقل أن يحاول تكوين رؤية عامة عن الواقع تجاوز مجالى الرياضيات والعلم، أعنى مجال المعرفة "النظرية".

لقد كان المدى الذى شرع فيه هيوم للوصول إلى أى تفسير عام للواقع، بناء على مبادئه، محدودًا للغاية بالفعل. فطبيعة الواقع فى ذاته وعلل الظواهر البعيـــدة يكتنفها عنده غموض لا يمكن فهمه. وبقدر ما يهمنا التفسير الميتافيزيقى، فإن العالم عنده لغز محير. ولم يكن سوى المذهب اللا أدرى هو الموقف المحسوس الذى كان ينبغى عليه أن يقبله. ومن ثم فإن فلسفته هى نقدية وتحليلية أساسًا. بيـــد أن ذلـــك نفسه يمكن أن يقال عن بعض مفكرى القرن الرابع عشر. والاختلاف هـــو أنهـــم نظروا إلى الوحى واللاهوت على أنهما يزودانهما بوجهة نظر عامة عن الواقـــع، بينما لم يفعل هيوم ذلك.

لكن على الرغم من أنه يمكن الاعتراض بناء على أسباب عديدة على القول بأن فلسفة العصور الوسطى اهتمت بمشكلة الوجود، واهتمـــت الفلـــسفة الحديثـــة بمشكلة المعرفة، فإن القول قد يخدم فى لفت الانتباه إلى اختلافات معينة بين فكـــر العصور الوسطى، وفكر ما قبل النهضة. إننا إذا أخذنا فلسفة العـــصور الوســـطى ككل، نستطيع أن نقول إن مشكلة موضوعية المعرفة لم تكن هى المشكلة البـــارزة والسائدة. وأعتقد أن سبب ذلك هو أن فليسوفًا مثل الإكـــوينى اعتقـــد أننـــا نـــدرك موضوعات فيزيائية بصورة مباشرة مثل الأشجار والطاولات. إن معرفتنا الطبيعية

---

(١) مما هو محل للخلاف، كما لاحظنا فى القسم الماضى، أن نظرية كانط عن المقولات تؤدى إلى نتيجـــة هى أنه يجب استبعاد المشكلات الميتافيزيقية من طائفة المشكلات التى لها معنى. بيد أن كـــانط نفـــسه لا يعتقد ذلك بالتأكيد. فهو، على العكس، يشدد على أهمية ما يُنظر إليه على أنه المـــشكلات الرائـــدة للميتافيزيقا (المؤلف).

بالموجودات الروحية الخالصة هى، بالفعل، معرفة غير مباشرة وتقوم على المماثلة؛ إذ ليس هناك حدس طبيعى بالله. لكننا نستطيع أن ندرك الأشجار والطاولات والناس، ولا ندرك تحويراتنا الذاتية أو أفكارنا عن الأشجار والطاولات والناس. إننا يمكن أن نصنع أحكامًا خاطئة، بالفعل، عن طبيعة ما ندركه. فقد أحكم، مثلاً، على أن موضوعًا على بعد منى هو إنسان بينما هو فى واقع الأمر جنية. والطريق إلى تصحيح هذا الخطأ هو أن نفعل ما اعتدنا أن نفعله، أعنى أن نفحص الموضوع بدقة. إن مشكلات الخطأ تنشأ بالمقابلة مع خلفية نظرية واقعية عن الإدراك، إذا جاز هذا التعبير؛ وأعنى نظرية الحس المشترك التى تقول إننا نتمتع بإدراك مباشر لموضوعات المعرفة الإنسانية الفطرية. ولم يكن الإكوينى، بالطبع، ساذجًا حتى إنه يفترض أننا نعرف كل شىء بالضرورة لدرجة أننا نعتقد أننا نعرف. لكنه اعتقد أننا نتمتع باقتراب مباشر إلى العالم إذا جاز هذا التعبير، بمعنى أن الذهن يستطيع أن يعى الأشياء فى وجودها العقلى، ويعرف فى فعل المعرفة الحقيقية أنه يعرف، وبالتالى بينما كان مستعدًا لأن يناقش أسئلة عن أصول المعرفة، وشروطها، وحدودها، وعن طبيعة الأحكام الخاطئة وأسبابها، فإن أسئلة عامة عن موضوعية المعرفة لم يكن لها معنى عنده؛ لأنه لم يتصور أفكارًا من حيث إنها حاجز وُضع بين عقولنا والأشياء.

بيد أننا إذا اتبعنا لوك فى وصف الأفكار على نحو حتى إنها تصبح الموضوعات المباشرة للإدراك والتفكير، فمن الطبيعى أن نسأل عما إذا كانت "معرفتنا" بالعالم هى معرفة بالفعل، أعنى عما إذا كانت تمثلاتنا تناظر الواقع الموجود باستقلال عن العقل. ولا أعنى الإشارة إلى أن كل الفلاسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ناصروا نظرية تمثيلية عن الإدراك، ووقعوا فى مشكلة التناظر بين تمثلاتنا والأشياء التى زعموا أنها تمثلها. و"لوك" نفسه لم يدافع عن النظرية التمثيلية باتساق. وإذا وصفنا، مع باركلى، الموضوعات الفيزيائية بأنها مجموعة من "الأفكار"، فإن مشكلة التناظر بين الأفكار والأشياء لن تنشأ ببساطة.

فالمشكلة لا تنشأ إلا إذا افترضنا أن للأفكار وظيفة تمثيلية، وأنها الموضوعات المباشرة للإدراك والمعرفة. لكن إذا لم تنشأ المشكلة، فإن السؤال عما إذا كانت معرفتنا للوهلة الأولى بالعالم هى معرفة موضوعية يدفع نفسه إلى الأمام. ويكون من الطبيعى أن نعالج هذا السؤال قبل أن نشرع فى أى تأليف متيافيزيقى. إن الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة تصبح أساسية فى الفلسفة.

وكذلك بينما يتصور فيلسوف العصور الوسطى الذهن، بالطبع، بأنه مستقبل سلبى بصورة خالصة للانطباعات، فإنه ينظر إلى نشاطه على أنه النفاذ إلى البناء الموضوعى العقلى للواقع[١]. وبمعنى آخر، لقد تصور الذهن بأنه يتطابق مع الموضوعات، ولم يتصور الموضوعات بأنها هى التى يجب أن تطابق الذهن حتى تكون المعرفة ممكنة[٢]. إنه لم يتصور ما نسميه بالعالم بأنه بناء عقلى. بيد أننا إذا سلّمنا بفلسفتى هيوم وكانط، فإنه يصبح من الطبيعى أن نسأل عما إذا كان ما نسميه بالعالم ليس نوعًا من البناء المنطقى الذى يكمن بين أذهاننا والواقع فى ذاته أو الأشياء فى ذاتها، إذا جاز هذا التعبير. وإذا اعتقدنا أن هذه مشكلة حقيقية، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نشدد على نظرية المعرفة بصورة أكبر مما لو اقتنعنا بأن الذات لا تكوّن واقعًا تجريبيًا، وإنما تفهم طبيعته العقلية.

إن هدفى هو ببساطة هو أننا إذا وضعنا فى الاعتبار تطور فلسفة ما قبل عصر النهضة، بصفة خاصة فى المذهب التجريبى البريطانى، وفكر كانط، فمن السهل أن نفهم الهيمنة التى كانت فى الأزمنة اللاحقة لنظرية المعرفة،

---

(١) يصدق هذا على الميتافيزيقيين على الأقل (المؤلف).

(٢) يمكن أن نقول بمعنى ما إن الأشياء عند الإكوينى لا بد أن تطابق الذات حتى تكون المعرفة ممكنة؛ لأنه على الرغم من أن كل وجود عقلى فى ذاته من وجهة نظره، فإن الذات الإنسانية هى من نوع البناء المعرفى وتمتلك هذا البناء إذا جاز هذا التعبير، حتى إن المجال الطبيعى للمعرفة يكون محدودًا؛ لأنه حتى تكون المعرفة الإنسانية ممكنة، فإن ثمة شروطًا ضرورية ومطلوبة من جانب كل من الذات والموضوع. بيد أن وجهة النظر هذه تختلف عن وجهة النظر التى تمثلها ثورة كانط الكوبرنيقية (المؤلف).

أو الإبستمولوجيا. ولقد كان لكانط بصفة خاصة تأثير قوى فى هذه الناحية. إن مواقف مختلفة فيما يخص التشديد فى مجالات كبيرة من النقاش الفلسفى على مشكلات عن موضوعية المعرفة ممكنة بالتأكيد. إننا نريد أن نقول إن مشكلة موضوعية المعرفة تمثل تقدمًا من فهم واقعى ساذج إلى فهم أكثر عمقًا لمشكلات الفلسفة. أو أننا نريد أن نقول إن مشكلة الموضوعية تنشأ من فروض خاطئة. أو نريد أن نقول إنه من السخف أن نتحدث عن "المشكلة النقدية" مثلاً. إنه يجب علينا أن نحاول أن نصيغ أسئلة محددة بدقة. وعندما نقوم بذلك قد نجد أن المشكلات المزعومة التى تبدو على أنها عظيمة المغزى والأهمية عندما نعبّر عنها بألفاظ غامضة تصبح مشكلات زائفة، أو ترد على نفسها. غير أنه مهما يكن الموقف الذى نرغب فى قبوله من جهة التأكيد على نظرية المعرفة، فإنه يتضح، كما أعتقد، أنه نشأ من إثارة الأسئلة التى لم ترد على ذهن فيلسوف العصور الوسطى، وإنما حثت عليها تطورات فى الفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وليس المقصود من هذه الملاحظات أن نشير إلى أن الهيمنة التى أُعطيت للإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة فى الفلسفة الحديثة ترجع إلى الفلاسفة التجريبيين البريطانيين بصفة خاصة، وإلى كانط. فواضح أن نظرية المعرفة كانت بارزة فى فلسفة ديكارت. إننا يمكن أن نصف الاختلاف بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى، بالفعل، عن طريق اعتقادات مختلفة عن أصول المعرفة، وعن طرق زيادة المعرفة. ومن ثم يصح أن نقول إنه منذ بداية الفلسفة الحديثة احتلت الإبستمولوجيا مكانة بارزة وهامة. كما أنه يصح أن نقول إن كانط بصفة خاصة كان له تأثير قوى فى دفع الإبستمولوجيا إلى صدارة النقاش الفلسفى، إن لم يكن فقط لأنه يبدو أن نقده الهدام للميتافيزيقا عن طريق نقد ترنسندنتالى للمعرفة يتضمن أن الموضوع الملائم للفيلسوف هو، بدقة، نظرية المعرفة. وأى شخص يريد أن يدحض نقده للميتافيزيقا يجب عليه، بالتأكيد، أن يبدأ بفحص نظرياته الإبستمولوجية.

إن الواقعة، التى ناقشناها فى القسم الأخير باختصار، والتى تقول إن فلسفة كانط النقدية قد أدت بصورة مفارقة إلى حد ما، إلى انفجار جديد لتأمل ميتافيزيقى، إلى حد ما تقريبًا، قد تبدو أنها تُحسب ضد التأكيد أن كانط كان له تأثير قوى فى تركيز الانتباه على نظرية المعرفة. ومع ذلك فإن المثالية النظرية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر لم تنشأ، فى واقع الأمر، من ثورة ضد إبستمولوجيا كانط، وإنما من تطوير لما بدا لأتباع كانط أنه المضامين الملائمة لوجهة نظره. وبذلك بدأ فشته بنظرية المعرفة، ونشأت ميتافيزيقا المثالية منها. وقد ينظر الكانطيون الجدد إلى المثالية النظرية على أنها خيانة للروح الكانطية الحقيقية، بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن السبيل إلى الميتافيزيقا الجديدة يكون عن طريق نظرية المعرفة. وسنبين كيف حدث هذا التحول من فلسفة كانط النقدية إلى ميتافيزيقا مثالية فى المجلد القادم من "تاريخ الفلسفة".

قائمة مراجع مختصرة[1]

بالنسبة للملاحظات العامة، والأعمال العامة انظر قائمة المراجع الموجـــودة فى نهاية المجلد من ديكارت حتى ليبنتس.

ولقد أضفنا علامة النجمة إلى بعض العناوين حتى نعين القارئ الذى يريـــد توجيهًا فى اختيار بضعة كتب مفيدة باللغة الإنجليزية عن الحركات العامة للفكـــر، والمفكرين الأكثر شهرة. بيد أن عدم وجود هذه العلامة يجب ألا يؤخذ علـــى أنـــه يدل على حكم سلبى عن قيمة الكتاب الذى نحن بصدده.

ويمكن أن نضيف هذه الأعمال التى تتصل بفترة عصر التنوير .

Becker, C. L. The 0Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 1932.

Cassirer, E. * The Philosophy of the Enlightenment, translated by F. Koelln and J. Pettegrove. Princeton and London, 1951.

Hazard, P. La crise de la conscience européenne (I680-I715). 3 vols. Paris, 1935.

* The European Mind, I680-I7IS, translated by J. L. May. London, 1953.

La pensée europeenne au XVIII siècle, de Moniesquieu à Lessing. 3

---

(١) يرمز اختصار (.E.L) ، كما هى الحال فـــى المجلـــدات الـــسابقة ، لمكتبـــة الجميـــع Everyman`s) .Library)

vols. Paris, 1946.

* European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing, translated by J. L. May. London, 1954.

Hibben, J. G. The Philosophy of the Enlightenment. London and New York, 1910.

Wolff, H. M. Die Weltanschauung der deutschen Aufklărung. Berne, 1949.

Wundt, M. Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklărung. Tübingen, 1945.

الفصل الأول والثانى:

عصر التنوير فى فرنسا

١ - بيـــــل

نصوص:

Dictionnaire historique et critique. 2 vols., Rotterdam, 1695-7; 4 vols., 1730; and subsequent editions.

Œuwes diverses. 4 vols. The Hague, 1727-31.

Selections from Bayle's 'Dictionary', edited by E. A. Beller and M. Du P. Lee. Princeton and London, 1952.

Système de la philosophie. The Hague, 1737.

دراسات:

André, P. Le jeunesse de Bayle. Geneva, 1953.

Bolin, W. P. Bayle, sein Leben und seine Schriften. Stuttgart, 1905.

Cazes, A. P. Bayle, sa vie, ses idees, son influence, son auwe. Paris, 1905.

Courtines, L. P. Bayle's Relations with England and the English. New York, 1938.

Deschamps, A. La genese du scepticisme erudit chez Bayle. Brussels, 1878.

Devolve, J. Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et Philosophie positive. Paris, 1906.

Raymond, M. Pierre Bayle. Paris, 1948.

٢ـ فونتينيل

نصوص:

Œuvres. 1724 and subsequent editions. 3 vols., Paris, 1818; 5 vols., Paxis, 1924-35.

De l'origine des fables, critical edition by J-R. Carre. Paris, 1932.

دراسات:

Carré, J-R. La philosophie de Fontenelle ou le sourir« de la raison. Paris, 1932.

Edsall, H. Linn. The Idea of History and Progress in Fontenelle and Vollaire (in Studies by Members of the French Department of Yale University, New Haven, 1941, pp. 163-84).

Gregoire, F. Fontenelle. Paris, 1947.

Laborde-Milan, A. Fontenelle. Paris, 1905.

Maigron, L. Fontenelle l'homnu, l'auve, l'influence. Paris, 1906.

٣ ـ مونتسكيو

نصوص:

Œuwes, edited by E. Laboulaye. 7 vols. Paris, 1875-9.

Œuwes, edited by A. Masson. 3 vols. Paris, 1950-5.

Ds l'esprit des lois, edited with an introduction by G. True. 2 vols. Paris, 1945.

دراسات:

Barriere, P. Un grand Provincial: Charles-Louis Secondat, baron d, La Brède et de Montesquieu. Bordeaux, 1946.

Carcassonne, E. M ontesquieu et le probleme de la constitution fratlfaise au XVIII. siecle. Paris, 1927.

Cotta, S. M ontesquieu e la scienza della societt1. Turin, 1953.

Dedieu, J. M ontesquieu, l'homme et l'muvre. Paris, 1943.

Duconseil, N. Machiavelli et Montesquieu. Paris, 1943.

Durkheim, S. M ontesquieu et Rousseau, precurseurs de la sociologie. Paris, 1953 (reprint of 1892 edition).

Fletcher, F. T. H. Montesquieu and English Politics, 1750-1800. London and New York, 1939.

Levin, L. M. The Political Doctrine of Mo1ltesquieu's Esprit des lois:

Its Classical Background (dissert.). New York, 1936.

Raymond, M. Montesquieu, Fribourg, 1946.

Sorel, A. Montesquieu. Paris, 1887.

Struck, W. Montesquieu als Politiker. Berlin, 1933.

Trescher, H. Montesquieus Einfluss auf die Geschichts-und Staats-Philosophie bis zum Anfang. des 19. Jahrhunderts. Munich, 1918 (Schmollers Jahrbuch, vol. 42, pp. 267-304).

Montesquieus Einfluss auf die Philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Munich, 1918 (Schmollers Jahrbuch, vol. 42, pp. 471-501, 907-44).

Vidal, E. Saggio sul Montesquieu. Milan, 1950.

See also:

Cabeen, D. C. Montesquieu: A Bibliography. New York, 1947.

Deuxieme centenaire de l'Esprit des lois de Montesquieu (lectures). Bordeaux, 1949.

Revue internationale de philosophie, 1955, nos. 3-4.

٤ـ موبرتوى

نصوص:

Œuvres. 4 vols. Lyons, 1768 (2nd edition).

دراسات:

Brunet, P. Mauperluis. 2 vols. Paris, 1929.

٥ ـ فولتير

نصوص:

Œuvres, edited by Beuchot. 72 vols. Paris, 1828-34.

Œuvres, edited by Moland. 52 vols. Paris, 1878-85.

Traité de métaphysique, edited by H. T. Patterson. Manchester, 1937.

Dictionnaire philosophique, edited by J. Benda. Paris, 1954.

PhilosoPhical Dictionary, selected and translated by H. I. Woolf. London, 1923.

Lettres philosophiques, edited by F. A. Taylor. Oxford, 1943.

Bengesco, G. Voltaire. Bibliographie de ses auvres. 4 vols. Paris, 1882-92.

دراسات:

Aldington, R. Voltaire. London, 1926.

Alexander, J. W. Voltaire and Metaphysics (in Philosophy for 1944).

Bellesort, A. Essai sur Voltaire. Paris, 1950.

Bersot, E. La philosophie de Voltaire. Paris, 1848.

Brandes, G. Voltaire. 2 vols. Berlin, 1923.

Carré, J. R. Consistence de Voltaire: le philosophe. Paris, 1939.

Charpentier, J. Voltaire. Paris, 1955.

Craveri, R. Voltaire, politico dell'illuminismo. Turin, 1937.

Cresson, A. Voltaire. Paris, 1948.

Cuneo, N. Sociologia di Voltaire. Genoa, 1938.

Denoisterre, H. Voltaire et la societe au XVIII siècle. 8 vols. Paris, 1867-76.

Fitch, R. E. Voltaire's Philosophical Procedure. Forest Grove, U.S.A., 1936.

Girnus, W. Voltaire. Berlin, 1947.

Labriola, A. Voltaire y la filosofia de la liberacidn. Buenos Aires, 1944.

Lanson, G. Voltaire. Paris, 1906.

Maurois, A. Voltaire. Paris, 1947.

Meyer, A. Voltaire, Man of Justice. New York, 1945.

Morley, J. Voltaire, London, 1923.

Naves, R. Voltaire et l'Encyclopedie. Paris, 1938.

Voltaire, l'homme et l'auvre. Paris, 1947 (2nd edition).

Noyes, A. Voltaire. London, 1938.

O'Flaherty. K. Voltaire. Myth and Reality. Cork and Oxford, 1945.

Pellissier, G. Voltaire philosophe. Paris, 1908.

Pomeau, R. La religion de Voltaire. Paris, 1956.

Rowe, C. Voltaire and the State. London, 1956.

Torrey, N. L. The Spirit of Voltaire. New York, 1938.

Wade, O. Studies on Voltaire. Princeton, 1947.

٦ ـ فوفينارج

نصوص:

Œuvres, edited by P. Varillon. 3 vols. Paris, 1929.

Œuvres choisies, with an introduction by H. Gaillard de Champris, Paris, 1942.

Rijlexions et maximes. London, 1936.

Reflections and Maxims, translated by F. G. Stevens. Oxford, 1940.

دراسات:

Borel, A. Essai sur Vauvenargues. Neuchâtel, 1913.

Merlant, J. De M ontaigne à Vauvenargues. Paris, 1914.

Paléologue, G. M. Vauvenargues. Paris, 1890.

Rocheblave, S. Vauvenargues au la symphonie inachevée. Paris, 1934.

Souchon, P. Vauvenargues, Philosophe de lagloire. Paris, 1947.

Vauvenargues. Paris, 1954.

Vial, F. Une Philosophie et une morale du sentiment. Due de Clapiers, Marquis de Vauvenargues. Paris, 1938.

٧- كوندياك

نصوص:

Œuvres. 23 vols. Paris, 1798.

Œuvres philosophiques, edited by G. Le Roy. 3 vols. Paris, 1947-51.

Lettres inidites a Gabriel Cramer, edited by G. Le Roy. Paris, 1952.

Treatise on the Sensations, translated by G. Carr. London, 1930.

دراسات:

Baguenault de Puchesse G. Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.

Bianca, G. La volonta nel pensiero di Condillac. Catania, 1944.

Bizzarri, R. Condillac. Brescia, 1945.

Dal Pra, M. Condillac. Milan, 1947.

Dewaule, L. Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. Paris, 1892.

Didier, J. Condillac. Paris, 19II.

Lenoir, R. Condillac. Paris, 1924.

Le Roy, G. La psychologie de Condillac. Paris, 1937.

Meyer, P. Condillac. Zürich, 1944.

Razzoli, L. Pedagogia di Condillac. Parma, 1935.

Tomeucci, L. Il problema dell' esperienza dal Locke al Condillac. Messina, 1937.

٨ ـ هلفسيوس

نصوص:

Œuvres. 7 vols. Deux-Ports, 1784.

5 vols. Paris, 1792.

Choix de texte«, edited with an introduction by J. B. Severac, Paris, 1911.

A Treatise on Man, translated by W. Hooper. London, 1777.

دراسات:

Cumming, I. HelfJetius. London, 1955.

Grossman, M. The Philosophy of Helvetius. New York, 1926.

Horowitz, I. L. C. Helvetius, PhilosoPher of Democracy and Enlighten- ment. New York, 1954.

Keirn, A. Helvetius, sa vie et son CBUwe. Paris, 1907.

Limentani, L. Le teori« psichologiche di C. A. Helvetius. Padua, 1902.

Mazzola, F. La pedagogia d' Elvetio. Palermo. 1920.

Mondolfo, R. Saggi per la storia de la morale utilitaria, 11: Le teori, morali e politiche di C. A. HelfJetius. Padua, 1904.

Stanganelli, I. La teoria Pedagogica di Helvetius. Naples, 1939.

٩ ـ الموسوعيون

نصوص:

Encyclopulie ou DictionnaiTe Taisonne des sciences, des arts et des metiers. 28 vols. Paris 1751-72.

Supplement in 5 vols.: Amsterdam, 1776-7.

Analytic tables in 2 vols., edited by F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1.

The 'Encyclopllie' of Didetot and d' Alembert: selected articles edited with an introduction by J. Lough. Cambridge, 1954.

دراسات:

Charlier, G., and Mortier, R. Une suite de l'Encyclopllie, le Journal Encyclopédique' (I7S6-I793). Paris, 1952.

Ducros, L. Les encyclopllistes. Paris, 1900.

Duprat, P. Les encyclopllllistes, leurs trafJaux, leur doctrine et leur influence. Paris, 1865.

-Gordon, D. H., and Torrey, N. L. The Censoring of Diderot's Encyclopaedia. New York, 1949.

Grosclaude, P. Un audacieux message, l'Encycloplllie. Paris, 1951.

Hubert. R. Les sciences sociales dans l'Encycloplllie. Paris, 1923.

Mornet, D. Les origines intellectuelles de la revolution fra1lfaise (1715- 87). Paris, 1933.

Mousnier, R., and Labrousse, E. Le XVIII siecle. Révolution intellectuelle, technique et politique (I7I5-I8I5). Paris, 1953.

Roustan, M. Les philosophes et la societe frallfaise au XVIII siecle. Lyons, 1906.

The Pioneers of the French Revolution, translated by F. Whyte. Boston, 1926.

Schargo, N. N. History in the Encyclopaedia. New York, 1947.

Venturi, F. Le origini deU'Enciclopltlia. Florence, 1946.

١٠ ـ ديدرو

نصوص:

Œuvres, edited by Assezat and Tournaux. 2 vols. Paris, 1875-9.

Œuvres, edited by A. Billy. Paris, 1952.

Correspondance, edited by A. Babelon. Paris, 1931.

Diaerot: Interpreter of Nature. Selected Writings, translated by J. Stewart and J Kemp. New York, 1943.

Selected Philosophical Writings, edited by J. Lough. Cambridge, 1953.

Early Philosophical Works, translated by M. Jourdain. London and Chicago, 1916.

دراسات:

Barker, J. E. Diderot's Treatment of the Christian Religion. New York, 1931.

Billy, A. Vie ae Diaerot. Paris, 1943.

Cresson, A. Diaerot. Paris, 1949.

Gerold, K. G. Herder und Diaerot. Ihr Einblick in aie Kunst. Frank-furt, 1941.

Gillot, H. Denis Diaerot. L'homme. Ses idees philosophiques, esthl-tiques et litteraires. Paris, 1938.

Hermand, P. Les idees morales ae Diderot. Paris, 1923.

Johannson, V. Etudes sur Diderot. Paris, 1928.

Le Gras, J. Diderot et l'Encyclopedie. Amiens, 1938.

Lefebvre, H. Diderot. Paris, 1949.

Löpelrnann, M. Der junge Dideroi. Berlin, 1934.

Loy, J. R. Diderot's aetermined Fatalist. A critical Appreciation of 'Jacques lefataliste'. New York, 1950.

Luc, J. Diderot. L'artiste e' le philosoPhe. Suivi ae textes choisis de Diderot. Paris, 1938.

Luppol, I. K. Diaerot. Ses idees philosophiques. Paris, 1936.

Mauveaux, J. Diderot, l'encyclopldiste et Ie penseur. MontblHiard, 1914.

Mesnard, P. Le cas Dideroi, Etude ae caracterologie litteraire. Paris. 1952.

Morley, J. Diderot and the Encyclopaedists. 2 vols. London. 1878.

Momet, D. Diderot.l'homme et 1'(Buvre. Paris, 1941.

Rosenkranz. K. Diderots Leben und Werke. 2 vols. Leipzig, 1886.

Thomas, J. L'humanisme de Diderot. 2 vols. Paris, 1938 (znd edition).

Venturi, F. Jeunesse ae Diderot. Paris, 1939.

١١ـ دالمبير

نصوص:

Œuvres philosophiques. edited by Bastien. 18 vols. Paris, 1805.

Œuvres et co"espondance inldites. edited by C. Henry. Paris, 1887.

Discours sur l' Encyclopedie, edited by F. Picavet. Paris, 1919.

Traité de dynamique. Paris, 1921.

دراسات:

Bertrand, J. D'.Alembert. Paris, 1889.

Muller, M. Essai sur, la Philosophie de Jean d'.Almberl. Paris, 1926.

١٢ ـ لامتير

نصوص:

Œuvres philosophiques. 2 vols. London, 1791; Berlin, 1796.

Man a Machine, annotated by G. C. Bussey. Chicago, 1912.

دراسات:

Bergmann, E. Die Satiren des Herrn Machine. Leipzig, 1913.

Boissier, R. La Mellrie. Paris, 1931.

Picavet,F. La Mett,ie et la critique allemande. Paris, 1889.

Poritzky, Y. E. J. O. de La Mettrie. Sein Leben und scine Werke. Berlin, 1900.

Rosenfeld-Cohen, L. D. From Beast-machine to Man-machine. The Theme of .Animal Soul in French Leuers from Descartes to La Mettrie, with a preface by P. Hazard. New York and London, 1940.

Tuloup, G. F. Un precurseur meconnu. Offray de La Mattrie, mblicin-philosophe. Paris, 1938.

١٣ـ هولباخ

نصوص:

Systeme de la nature. Amsterdam, 1770.

Systeme sociale. London, 1773.

La politique naturelle. Amsterdam, 1773.

La morale universelle. Amsterdam, 1776.

دراسات:

Cushing, M. P. Baron d'Holbach. New York, 1914.

Hubert, R. V'Holbach et ses amis. Paris, 1928.

Naville, P. P. T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII siicle. Paris, 1943.

Plekhanov, G. V. Essays in the History of Materialism, translated by R. Fox. London, 1934.

Wickwaer, W. H. Baron d' Hobach. A Prelude to the FrendJ Revolution. London, 1935.

١٤ـ كابانيس

نصوص:

Œuvres. edited by Thurot. Paris, 1823-5.

Lettre a Fauriel sur les causes premieres. Paris, 1828.

دراسات:

Picavet, F. Les ideologues. Paris, 1891.

Tencer, M. La psycho-physiologie de Cabanis. Toulouse, 1931.

Vermeil de Conchard, T. P. Trois etudes sur Cabanis. Paris, 1914.

١٥ ـ بوفـــون

نصوص:

Histoire naturelle, generale et parliculiere. 44 vols. Paris, 1749-1804.

Nouveaux extraits, edited by F. Gobin. Paris, 1905.

دراسات:

Dandin, H. Les methodes de classification et l'idee de sbie en botanique et en zoologie de Linne a Lamarck (1740-1790). Paris, 1926.

Dimier, L. Buffon. Paris, 1919.

Reule, L. Buffon et la description de la nature. Paris, 1924.

١٦ ـ روبـــين

نصوص:

De la nature. 4 vols. Amsterdam, 1761-6.

Considerations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les

essais de la nature qui apprend a faire I' homme. Paris, 1768.

Parallèle de la condition et des facultes de l'homme avec la condition et les faculth des autres animaux. Bouillon, 1769.

دراسات:

Albert, R. Die Philosophie Robinets. Leipzig, 1903.

Mayer, J. Robinet, PhilosoPhe de la nature (Revue des sciences humaines. Lille, 1954, pp. 295-309).

١٧ ـ بونيــه

نصوص:

Œuvres. 8 vols. Neuchatel, 1779-83.

Memoires autobiographiques, edited by R. Savioz. Paris, 1948.

دراسات:

Bonnet, G. Ch. Bonnet. Paris, 1929.

Claparede, E. La psychologie animate de Ch. Bonnet. Geneva, 1909.

Lemoine, A. Ch. Bonnet de Geneve, Philosophie et naturaliste. Paris, 1850.

Savioz, R. La Philosophie de Ch. Bonnet. Paris, 1948.

Trembley, J. Memoires pour servir a l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet. Berne, 1794.

١٨ - بوسكوفتش

نصوص:

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Vienna, 1758.

(The second edition, Venice, 1763, contains also De anima et Deo and De spatio et tempore).

A Theory of Natural Philosophy, Latin (1763)-English edition, translated and edited by J. M. Child. Manchester. 1922.

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam. 5 vols. Bassani, 1785.

دراسات:

Evellin, F. Quid de rebus vel eorporeis vel incorporeis senserit Boscovich. Paris, 1880.

Gill, H. V., S.J. Roger Boseovich, 5.J. (I7II-I787), Forerunner of Modern Physical Theories. Dublin. 1941.

Nedelkovitch, D. La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich. Paris, 1922.

Oster, M. Roger Joseph Boscovich h als Naturphilosoph. Bonn, 1909.

Whyte. L. L. R. J. Boscovich. S. J., F.R.S. (I7II-I787), and the Mathematics of Atomism. (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13. no. 1. June 1958. pp. 38-48.)

١٩ ـ كيناى وتورجو

نصوص:

Œuvres economiques et philosophiques de F. Quesnay, edited by A. Oncken. Paris. 1888.

Œuvres de Turgot, edited by Dupont de Nemours. 9 vols. Paris. 1809-11. Supplement edited by Dupont, Daire and Duggard. 2 vols. Paris. 1884.

Œuvres de Turgot. edited by G. Schelle. 5 vols. Paris. 1913-32.

دراسات:

Bourthoumieux, C. Essai sur le Fondement Philosophique des doctrines economiques. Rousseau contre Quesnay. Paris. 1936.

Fiorot, D. La filosofia politica dei fisiocrati. Padua, 1952.

Gignoux, C. J. Turgot. Paris, 1946.

Schelle, G. Turgot, Paris, 1909.

Stephens, W. W. Life and Writings of Turgot. London, 1891.

Vigreux, P. Turgot. Paris, 1947.

Weuleresse, G. Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770. Paris, 1910.

La physiocratie Sous les ministeres de Turgot et de Necker. Paris, 1950.

الفصل الثالث والرابع:

روســـــو

نصوص:

Œuvres completes. 13 vols. Paris, 1910. (There are, of course, other editions of Rousseau's works; but there is as yet no complete critical edition.)

Correspondence generale de J. J. Rousseau, edited by T. Dufour and P. P. Plan. 20 vols. Paris, 1924-34.

Le Contrat social, edition comprenant, avec le texte dijinitif.les versions primitives de I' ouvrage collationnees sur les manuscrits autographes de Geneve et de Neuchtttel. Edition Dreyfus-Brisac. Paris, 1916.

Du contrat social, with an introduction and notes by G. Beaulavon. Paris, 1938 (5th edition).

Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les homes, edited with an introduction by F. C. Green. London, 1941.

J-J. Rousseau. Political Writings, selected and translated with an introduction by F. M. Watkins. Edinburgh, 1954.

The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, edited by C. E. Vaughan. 2 vols, Cambridge, 1915.

The Social Contract and Discourses, edited with an introduction by G. D. H. Cole. London (E.L.).

Emile or Education, translated by B. Foxley. London (E.L.).

J-J. Rousseau. Selections, edited with an introduction by R. Rolland. London, 1939.

Citizen of Geneva: Selections from the Letters of J-J. Rousseau, edited by C. W. Hendel. New York and London, 1937.

For a thorough study of Rousseau the student should consult:

Annales de la Societe J-J. Rousseau. Geneva, 1905 and onwards.

We can also mention:

Senelier, J. Bibliographie generale des auvres dr J-J. Rousseau, Paris, 1949.

دراسات:

Attisani, A. L'utilitarismo di G. G. Rousseau. Rome, 1930.

Baldanzi, E. R. Il pensiero religioso di G. G. Rousseau. Florence, 1934.

Bouvier, B. J-J. Rousseau. Geneva, 1912.

Brunello, B. G. G. Rousseau. Modena, 1936.

Buck, R. Rousseau und die deutsche Romantik. Berlin, 1939.

Burgelin, P. La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau. Paris, 1952.

Casotti, M. Rousseau e l' educazione morale. Brescia, 1952.

Cassirer, E. * Rousseau, Kant, Goethe, translated by J. Gutman, P. O. Kristeller and J. H. Randall, Jm. Princeton, 1945.

The Question of J-J. Rousseau, translated and edited with introduction and additional notes by P. Gay. New York, 1954.

Chapman, J. W. Rousseau, Totalitarian or Liberal? New York, 1956.

Chaponnière, P. Rousseau. Zürich, 1942.

Cobban, A. Rousseau and the Modern State. London, 1934.

Cresson, A. J-J. Rousseau. Sa vie, son CBuvre, sa philosophie. Paris, 1950 (3rd edition).

Derathe, R. Le rationalisme de J-J. Rousseau. Paris, 1948.

J-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.

Di Napoli,G. Il pensiero di G. G. Rousseau. Brescia, 1953.

Ducros, L. J-J. Rousseau. 3 vols. Paris, 1908-18.

Erdmann, K. D. Das Verhaltnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der 'religion civile'. Berlin, 1935.

Faguet, E. Rousseau penseur. Paris, 1912.

Fester, R. Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stüttgart, 1890.

Flores d'Arcais, G. II problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau. Brescia, 1954 (2nd edition).

Frassdorf, W. Die psychologischen Anschauungen J-J. Rousseaus und inr Zusammenhang mit der franzosischen Psychologie des 18 Jahrhunderts. Langensalza, 1929.

Gézin, R. J-J. Rousseau. Paris, 1930.

Green, F. C. * Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings. Cambridge, 1955.

Groethuysen, B. J-J. Rousseau. Paris, 1950.

Guillemin, H. Les Philosophes contre Rousseau. Paris, 1942.

Hellweg, M. Der Begriff des Gewissens bei Rousseau. Marburg-Lahn, 1936.

Hendel, C. W. * Jean-Jacques Rousseau, Moralist. 2 vols. New York and London, 1934.

Höffding, H. J-J. Rousseau and His Philosopby, translated by W. Richards and L. E. Saidla. New Haven, 1930.

Hubert, R. Rousseau et l'Encyclopedie. Essai sur la formation des idees politiques de Rousseau (1742-1756). Paris, 1929.

Köhler, F. Rousseau. Bielefeld, 1922.

Lama, E. Rousseau. Milan, 1952.

Lemaitre, J. J-J. Rousseau. Paris, 1907.

Leon, P.-L. L'idée de volonte generale chez J-J. Rousseau el ses antecedents historiques. Paris, 1936.

Lombardo, S. Rousseau net contralto sociale. Messina, 1951.

Maritain, J. Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau. London, 1945 (reprint).

Masson, P. M. La religion de Rousseau. 3 vols. Paris, 1916.

Meinhold, P. Rousseaus GescMc/alsPhilosophie. Tubingen, 1936.

Mondolfo, R. Rousseau et la coscienza moderna. Florence, 1954.

Moreau, L. J-J. Rousseau" le siecle philosophique. Paris, 1870.

Morel, J. Recherches sur les sources du discours de J-J. Rousseau sur l'origine el les fondements de l'inegalité. Lausanne, 1910.

Morley, J. * Rousseau. 2 vols. London, 1883 (snd edition).

Pahlmann, F. Mensch Und Staat bei Rousseau. Berlin, 1939.

Petruzzelis, N. II pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau. Milan, 1946.

Pons, J. L'iducation en Angleterre entre 1750 et I800. Aperqu sur l'influence de J-J. Rousseau en Angleterre. Paris, 1919.

Proal, L. La psychologie de J-J. Rousseau. Paris, 1923.

Reiche, E. Rousseau Und das Naturrecht. Berlin, 1935.

Roddier, H. J-J. Rousseau en Angleterre au XVIII- siecle. Paris, 1950.

Saloni, A. Rousseau. Milan, 1949.

Schiefenbusch, A. L'influence de J-J. Rousseau sur les beaux arts en, France. Geneva, 1930.

Schinz, A. La pensee de J-J. Rousseau. Paris, 1929.

La pensee religieuse de Rousseau el ses recents interpretes. Paris, 1927.

Etat present des travaux sur J-J. Rousseau. Paris, 1941.

Sutton, C. Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy, with an introduction by W. R. Inge. London, 1936.

Thomas, J. F. Le pilagianisme de Rousseau. Paris, 1956.

Valitutti, S. La volonta generale. nlt pensiero di Rousseau. Rome, 1939.

Vasalli, M. La pedagogia di G. G. Rousseau. Como, 1951.

Voisine, J. J-J. Rousseau en Angleterre a I' époque romantique. Paris, 1956.

Wright, E. H. The Meaning of Rousseau. London, 1929.

Ziegenfuss, W. J-J. Rousseau. Erlangen, 1952.

There are various collections of articles. For example:

F. Baldensperger, etc. J-J. Rousseau, lecons Faites a l'Ecole des hautes etudes sociales. Paris, 1912.

E. Boutroux, etc., in Revue de metaphysique et de nwrale, XX, 1912.

الفصل الخامس:

عصر التنوير فى ألمانيا

١ ـ توماسيوس

نصوص:

Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres. Frankfurt and Leipzig, 1688.

Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausüoung der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausüoung der Sittenlehre. Halle, 1696.

Versuch vom Wesen des Geistes. Halle, 1699.

Introductio in philosophiam rationalem. Leipzig, 1701.

Kleine deutsche Schriften. Halle, 1701.

Fundamenta iuris naturae et gentium et sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti. iusti ac decori. Halle, 1705.

Dissertationes academicae. 4 vols. Halle, 1733-80.

دراسات:

Battaglia. F. Cristiano Thomasio, filosofo e giurista. Rome, 1935.

Bieber, G. Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius. Giessen, 1931.

Bienert, W. Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius. Halle, 1934.

Die Philosophie des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Die Glaubenslehre des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Block, E. C. Thomasies. Berlin, 1953.

Lieberwirth, R. C. Thomasius. Weimar, 1955.

Neisser, K. C. Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus. Heidelberg. 1928.

Schneider. F. Thomasius und die deutsche Bildung. Halle, 1928.

٢ـ فولف

نصوص:

Philosophia, rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt and Leipsig, 1728.

Philosophia prima sive Ontologia. Frankfurt, 1729.

Cosmologia generalis. Ibid., 1731.

Psychologia empirica. Ibid., 1732.

Psychologia rationalis. Ibid., 1734.

Theologia naturalis. 2 vols. Ibid., 1736-7.

Philosophia practica universalis. 2 vols., Ibid., 1738-9.

Gesammelle kleinere Sch,ijten. 6 vols. Halle, 1736-40.

Ius naturae methodo 'Scientifica pertractata. 8 vols. Frankfurt and Leipzig, 1740-48.

Ius gentium. Halle, 1750.

Oeconomica. Ibid., 1750.

Philosophia moralis sive Ethica. 5 vols, Ibid., 1750-3.

دراسات:

Arnsperger, W. Ch, Wolffs Verhalenis zu Leibni. Heidelberg, 1897.

Campo, M. Cb. Wolff e il razionalismo precritico. 2 vols. Milan, 1939.

Frank, R. Die Wolffsche Stra Frechts Philosophie und ihr Verhaltnis zur kriminalpolitischen Aujklarung im I8. Jahrhundert. Gottingen, 1887.

Frauendienst, W. Ch. Wolff als Staatsdenker. Berlin, 1927.

Heilemann, P. A. Die Gotleslehre des Cb. Wolff. Leipzig, 1907.

Joesten, C. Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosopnie. Leipzig, 1931.

Kohlmeyer, E. Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Göttingen, 19II.

Levy, H. Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs. Wiirzburg, 1928.

Ludovici, C. G. Ausjuhrlicher Entwurj einer vollsttindigen Histone

der Wolffschen Philosophie. 3 vols. Leipzig, 1736-7.

Sammlung und Auszuge der sammtlichen Streitschrijten wegen der Wolffschen Philosophie. 2 vols. Leipzig, 1737-8.

Utitz, E. Ch. Wolff. Halle, 1929.

Wundt, M. Christian Wolff und die deutsche Auflarung (in Das Deutsche in der deutschen Philosaphie, edited by T. Haering, Stuttgart, 1941, pp. 227-46).

٣ - بومجارتن

نصوص:

Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Halle, 1735.

Reflections on Poetry, translated, with the original Latin text, an introduction and notes by K. Aschenbrenner and W. B. Hoelther. Berkeley and London, 1954.

Metaphysica. Halle, 1740.

Aesthetica acroamatica. 2 vols. Frankfurt, 1750-8.

Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum M DCCL-L V III spatia impressae.

Praepositae sunt: Meditationes philosophicae denonnullis ad poema pertinentibus. Bari, 1936.

Ethica philosophica. Halle, 1765.

Philosophia generalis. Halle, 1769.

دراسات:

Bergmann, E. Die Begrundung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier. Leipzig, 1911.

Maier, G. F. A. G. Baumgartens Leben. Halle, 1763.

Peters. H. G. Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen. Berlin, 1934.

Poppe, B. A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Woljfschen Philosophie. Berne-Leipzig, 1907.

٤ ـ فردريك الأكبر

نصوص:

Antimachiavell. The Hague, 1740.

Essai sur I' amour propre envisage comme principe de la morale. Berlin, 1770.

Œuvres de Frederic le Grand. 30 vols. Berlin, 1847-57. Vols. 8 and 9 Œuvres philosophiques.

Briefwechsel mit Maupertuis, edited by R. Koser. Berlin, 1898.

Briefwechsel mit Voltaire, edited by R. Koser and H. Droysen. Berlin, 1908.

دراسات:

Berney, A. Friedrich der Grosse. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes. Tübingen, 1934.

Berney, G. Friedrich der Grosse. Munich, 1935.

Dilthey, W. Friedrich der Grosse und die deutsche Auf Wrung. Leipzig, 1927.

Gent, W. Die geistige Kultur 14m Friedrich den Grossen. Berlin, 1936.

Gooch, G. P. Frederick the Great. New York, 1947.

Koser, R. Friedrich der Grosse. 4 vols. Stockholm, 1912 (4th edition).

Langer, J. Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs. Hamburg. 1932.

Muff, W. Die Philosophie Friedrichs des Grossen (in Wissen und Wehr, Berlin, 1943. pp. 117-33).

Friedrichs des Grossen Philosophische Entwicklung (in Forschungen und Fortschritte, Berlin, 1943, pp. 156-7).

Pelletan, E. Un roi philosophe, legrand Frederic. Paris, 1878.

Rigollot, G. Frederic II, philosophe. Paris, 1876.

Spranger, E. Der Philosoph von Sanssouci. Berlin, 1942.

Zeller, E. Friedrich der Grosse als Philosoph. Berlin, 1886.

٥ ـ ريماروس

نصوص:

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der naturlichen Religion. Hamburg, 1754.

Vernunftlehre. Hamburg and Kiel, 1756.

Allgemeine Betrachtungen aber die Triebe der Tiere, hauptsachlich über ihren Kunsllrieb. Hamburg, 1760.

Apologie oder Schutzschrift far die vernanftigen Verehrer Golles. See p.123.

دراسات:

Buettner, W. H. S. Reimarus als Metaphysiker. Wurzburg, 1909.

Koestlin, H. Das religiose Erleben bei Reimarus. Tubingen, 1919.

Loeser. M. Die Kritik des H. S. Reimarus am allen Testament. Berlin 1941.

Lundsteen, A. C. H. S. Reimarus und die Anfange der Leben-Jesu Forschung. Copenhagen, 1939.

٦ ـ مندلسون

نصوص:

Werke, edited by G. B. Mendelssohn. 7 vols. Leipzig, 1843-4.

Gesammelte Schriften, edited by J. Elbogen, J. Guttmann and M. Mittwoch. Berlin, 1929.

دراسات:

Bachi, E. D. Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn. Turin, 1872.

Bamberger, F. Der geistige Gestalt M. Mendelssohns. Frankfurt, 1929.

Cohen, B. Ueber die Erkenntnislehre M. Mendelssohns. Giessen, 1921.

Goldstein, L. M. Mendelssohn und die deutsche Aesthetik. Konigsberg. 1904.

Hoelters, H. Der spinozistische Gollesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gollesbegriff Spinozas. Bonn. 1938.

٧ـ لسنج

نصوص:

Sämtliche Schriften. 30 vols. Berlin. 1771-94.

Sämtliche Werke. critical edition of Lachmann-Muncker (Leipzig. 1886f.); 4th edition by J. Petersen. 25 vols. Berlin. 1925-35.

Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von I780 neu herausgegeben mit A nmerkungen und einem Nachwort von K. R. Riedler. Zürich, 1945.

Lessing's Theological Writings. translated and selected by H. Chadwick. London. 1956.

دراسات:

Arx. A. von. Lessing und die geschichtliche Well. Frankfurt. 1944.

Bach, A. Der Aufbruch des deutschen Geistes. Lessing. Klopstock, Herder. Markkleeberg. 1939.

Fischer, K. Lessing, als Reformator der deutschen Literatur. 2 vols. Stockholm, 1881.

Fittbogen, G. Die Religion Lessings. Halle, 1915.

Flores d'Arcais, G. L'estetica net Laocoonte di Lessing. Padua, 1935.

Garland, H. B. Lessing, the Founder of Modem German Literature. London, 1937.

Gonzenbach, H. Lessings Gottesbegriff in seinem Verhaltnis zu Leibniz und Spinoza. Leipzig, 1940.

Kommerell, M. Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragodie. Frankfurt, 1940.

Leander, F. Lessing als aesthetischer Denker. Goteborg, 1942.

Leisegang, H. Lessings Weltanschauung. Leipzig, 1931.

Milano, P. Lessing. Rome, 1930.

Oehlke, W. Lessing und seine Zeit. 2 vols. Munich, 1929 (2nd edition).

Robertson, G. Lessing's Dramatic Theory. Cambridge, 1939.

Schmitz. F. J. Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus. Berkeley, U.S.A. and Cambridge. 1941.

Schrempf, C. Lessing als Philosoph. Stockholm, 1921 (2nd edition).

Wernle, P. Lessing und das Christentum. Leipzig, 1912.

٨- تتنس

نصوص:

Gedanken uber einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.

Abhandlung von den vorzüglichsten Beueisem des Daseins Gottes. Ibid., 1761.

Commentatio de principio minimi. Ibid., 1769.

Abhandlung uber den Ursprung der Sprache und der Schift. Ibid., 1772.

Ueber die allgemeine spekulative Philosophie. Ibid., 1775.

Philosophische Versuche uber die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 2 vols. Leipzig, 1776. (Reprinted, Berlin, 1913).

دراسات:

Schinz, M. Die Moralphilosophie von Tetens. Leipzig, 1906.

Schweig, H. Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens (dissert.). Bonn, 1921.

Seidel, A. Tetens Einftuss auf die kritische Philosophie Kants (dissert.). Leipzig, 1932.

Uebele, W. J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betracntet mit besonderer Berucksichtigung des Verhiiltnisses zu Kant (Kantstudien, Berlin, 19II, suppl. vol. 24, viii, 1-238).

Zergiebel, K. Tetens und sein system der Philosopbie (Zeitschrift fur Philosophie und Padagogik, Langensalza, vol. 19, I9lI-I2, pp. 273-79, 32I-6).

٩- باسيدو

نصوص:

Philalethie. Lubeck, 1764.

Theoretisches System der gesunden Vernunft. Leipzig, 1765.

Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einjluss in die offentliche Wohlfahrl. Bremen, 1768.

Elementarwerk. 4 vols. Dessau, 1774.

دراسات:

Diestelmann, R. Based07lI. Leipzig, 1897.

Pantano-Migneco, G. G. B. Basedoll e iljilantropismo. Catania, 1917.

Piazzi, A. L'educazione Filantropica nella dottrina e nell' opera di G. B. Basedow. Milan, 1920.

Pinloche, A. La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII sikle. Basedow et le philanthropisme. Paris, 1889.

١٠ - بستالوزى

نصوص:

Sämtliche Werke, edited by A. Buchenau, E. Spranger and H. Stettbacker. 19 vols. Berlin, 1927-56.

Sàmtliche Werke, edited by P. Baumgartner. 8 vols. Zürich, 1943.

Sàmtliche Briefe. 4 vols. Zürich, 1946-51.

Eàucational Writings. Translated and edited by J. A. Green, with the assistance of F. A. Collie. London, 1912.

دراسات:

Anderson, L. F. Pestalozzi. New York, 1931.

Bachmann, W. Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehre. Berne, 1947.

Banfi, A. Pestalozzi. Florence, 1928.

Barth, H. Pestalozzis Philosophie der Politik. Zürich and Stockholm, 1954.

Green, J. A. Life and Work of Pestalozzi. London, 1913.

Hoffman, H. Die Religion im Leben und Denken PestaWzzis. Berne, 1944.

Jónasson, M. Recht und Sillichkeit in Pestalbzzis Kulturtheorie. Berlin, 1936.

Mayer, M. Die positive Moral bei Pestalozzi von I766-I797 (dissert.), Charlottenburg, 1934.

Otto, H. Pestalozzi. Berlin, 1948.

Pinloche, A. Pestalozzi et l'education populaire moderne. Paris, 1902.

Reinhart, J. J. H. Pestalozzi. Basel, 1945.

Schönebaum, H. J. H. Pestalozzi, Berlin, 1954.

Sganzini, C. Pestalozzi, Palermo, 1928.

Spranger, E. Pestalozzis Denkformen. Ziirich, 1945.

Wehnes, F. J. Pestalozzis Elementarmethode. Bonn, 1955.

Wittig, H. Studien zur Anthropologie Pestalozzis. Weinheim, 1952.

١١ ـ هامان

نصوص:

Sämtliche Schriften. Edited by F. Roth. 8 vols. Berlin, 1821-43.

Sömtliche Schriften. Critical edition by J. Nadler. 6 vols, Vienna, 1949-57.

Briefwechsel. Edited by W. Ziesemer and A. Henkel. 2 vols. Wiesbaden, 1955-6.

دراسات:

Blum, J. La vie et l'aeuvre deJ. G. Hamatln, Ie Mage du Nord. Paris, 1912.

Heinekamp, H. Das WeitbildJ. G. Hamanns. Dusseldorf, 1934.

Metzger, W.J. G. Hamann. Frankfurt, 1944.

Metzke, E. J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des I8. Jahrhunderts. Halle, 1934.

Nadler, J. Die Hamann-Ausgabe. Halle-Saale, 1930.

J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzburg, 1949.

O'Flaherty, J. C. Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann. Chapel Hill, U.S.A., 1952.

Schoonhoven, J. Natur en genade by Hamann. Leyden, 1945.

Steege, H.J. G. Hamann. Basel, 1954.

Unger, R. Hamann und die Mufklarung. 2 vols, Jena, 19II.

١٢ - هـــــردر

نصوص:

Sämtliche Werke. Edited by B. Sulphan and others. 33 vols, Berlin, 1877-1913.

Treatise upon the Origin of Language. Translator anon. London, 1827.

Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill. London, 1803 (2nd edition).

The Spirit of Hebrew Poetry. Translated by J. Marsh. 2 vols. Burlington, Vt., 1832.

God. Some Conversations. Translated by F. H. Burkhardt. New York, 1949 (2nd edition).

دراسات:

Andress, J. M. J. G. Herder as an Educator. New York, 1916.

Aron, E. Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder (dissert.). Heidelberg, 1929.

Bach, R. Der Aufbrucn des deutscnen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder. Markkleeberg, 1940.

Baumgarten, O. Herders Lebenzweck und die religiose Frage der Gegenwart. Tübingen, 1905.

Bäte, L.J. G. Herder. Der Weg, das Werk, die Zeit. Stuttgart, 1948.

Berger, F. Menschenbiltl und Menschenbildung. Die pnilosophiscn-patlagogische AntnropologieJ. G. Herders. Stuttgart, 1933.

Bernatzki, A. Herders Lenre von tler aesthetischen Erzienung (dissert.). Breslau, 1925.

Blumenthal, E. Herders Auseinantlersazung mit tler Philosophie Leibnizens (dissert.). Hamburg, 1934.

Boor; W. de. Herders Erkenntnislenre in ihrer Bedeutung fur seinen religiosen Idealismus. Gutersloh, 1929.

Brändle, J. Das Problem tler Innerlicnkeit: Hamann, Hertler, Goethe. Beme,1950.

Clark, R. T., Jnr. * Herder: His Life and Thought. Berkeley and London, 1955. (Contains full bibliographies.)

Dewey, M. H. Hertler's Relation to the Aesthetic Theory 01 His Time (dissert.). Chicago, 1918.

Dobbek, W. J. G. Herders Humanitatsides als Ausdruck seines Welt-biltles und seiner Persontlichkeit. Braunschweig, 1949.

Erdmann, H. Herder als Religionsphilosoph. Hersfeld, I668.

Fischer, W. Herder Erkenntnislenre und Metaphysik (dissert.). Leipzig, 1878.

Gerold, K. G. Hertler und Diderot, inr Einblick in die Kunst. Frank-furt, I941.

Gillies, A. Hertler. Oxford, 1945.

Grabowsky, I. Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft (dissert.). Dortmund, 1934.

Hatch, I. C. Der Einfluss Shaftesburys auf Herder (dissert.). Berlin. 1901.

Haym, R. Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestelll. 2

vols. Berlin, 1954. (Reprint of 1877-85 edition.)

Henry, H. Herder und Lessing: Umrisse ihre, Bexichung. Wurzburg. 1941.

Joens, D. W. Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder. Göteborg, 1956.

Joret, C. Herder et la renaissance litteraire en Allemagne au XVIII siècle. Paris, 1875.

Knorr, F. Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder (dissert.). Coburg, 1930.

Kronenberg, M. Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg, 1889.

Kuhfuss, H. Gott und Welt in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der M enschheit' (dissert.), Emsdetten,. 1938.

Kühnemann, E. Herder. Munich, 1927 (2nd edition).

Landenberger. A. J. G. Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild. Stuttgart, 1903.

Litt, T. Kant Und Herder als Deuter der geistigen Welt. Heidelberg, 1949 (2nd edition).

Die Bejreiung des geschichtllcheh Bewusstseins durch Herder. Leipzig, 1942.

McEachran. F. The Life and Philosophy of J. G. Herder. Oxford, 1929.

Nevinson, H. A Sketch oj Herder and His Times. London, 1884.

Ninck, J. Die Begrundung der Religion bei Herder Leipzig, 1912.

Rasch, W. Herder, sein Leben und Werk im Umriss. Halle, 1938.

Rouche, M. Herder precurseur de Darwin? Histoire d'un mythe. Paris, 1940.

La philosophie de l'histoire de Herder (dissert.). Paris. 1940.

Salmony, H. A. Die Philosophie des jungen Herder. Zürich .. 1949.

Siegel, K. Herder als Philosoph. Stuttgart, 1907.

Voigt, A. Umrisse einer Staatslehre bei J. G. Herder. Stuttgart and Berlin, 1939.

Weber, H. Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auj die moderne Sprachphilosophie (dissert.), Berlin, 1939.

Werner, A. Herder als Theologe: ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie. Berlin, 1871.

Wiese, B. von. Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik. Erlangen, 1938.

Herder, Grundzllge seines Weltbildes. Leipzig, 1939.

١٣ - جاكوبى

نصوص:

Werke. Edited by F. Roth. 6 vols, Leipzig, 1812-25.

Aus F. H. Jacobis Nachlass. Edited by R. ZOpporitz. 2 vols. Leipzig, 1869.

Auserlesener Briejwechsel. Edited by F. Roth, 2 vols. Leipzig, 1825-7.

Briejwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Edited by M. Jacobi. Leipzig, 1846.

Briefe an Bouterwerk aus den Jahren I800-I8I9. Edited by W. Meyer. Gottingen, 1868.

دراسات:

Bollnow, O. F. Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stockholm, 1933.

Fischer, G. j. M. Sailer und F. H. Jacobi. Fribourg, 1955.

Frank, A. Jacobis Lehre vom Glauben. Halle, 1910.

Heraens, O. F. Jacobi und der Sturm ,und Drang, Heidelberg, 1928.

Hoelters, H. Der spinozistische Gottesbegrijf bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegrijf Spinozas (dissert.). Bonn, 1938.

Lévy-Bruhl, L. La Philosophie de Jacobi. Paris, 1894.

Schmid, F. A. F. H. Jacobi. Heidelberg, 1908.

Thilo, C. A. Jacobis Religionsphilosophie. Langensalza, 1905.

Zirngiebl, E. F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Vienna, 1867.

الفصل السادس والسابع:

نشأة فلسفة التاريخ

١ - بوسويه

نصوص:

Œuvres completes. Edited by P. Guillaume. 10 vols. Bar-le-Duc. 1877.

دراسات:

Auneau. A. Bossuet. Avignon, 1949.

De Courten, C. Bossuet e il suo 'Discours sur I' histoire universelle'. Milan, 1927.

Nourisson, A. Essai sur la philosophie de Bossuet. Paris, 1852.

٢ - فيكـــو

نصوص:

Opere. Edited by F. Nicolini. 8 vols. (II 'tomes'). Bari, 1914-41.

La Scienza Nuoua seconda, giusta la edizione del I744, con le varianti del I730 e di due redazioni intermedie inedite. Edited by F. Nicolini. 2 vols.

Bari. 1942 (3rd edition).

There are many other Italian editions of the Scienza nuova.

Commento storico alia Scienza seconda. By F. Nicolini. 2 vols. Rome, 1949.

The New Science of Giambattista Vico. Translated from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch. London, 1949.

Il diritto universale. Edited by F. Nicolini. Bari. 1936.

De nostri temporis studiorum ratione. With introduction, translation (Italian) and notes by V. De Ruvo. Padua, 1941.

Giambattista Vico. Autobiography. Translated by M. H. Fisch and T. G. Bergin. New York and London, 1944.

For Bibliography see Bibliografia viehiana. Edited by F. Nicolini. 2 vols. Naples, 1947.

دراسات:

Adams. H. P. The Life and Writings of Giambattista Vico. London, 1935.

Amerio, F. Introduzione allo studio di G. B. Vieo. Turin, 1947.

Auerbach, E. G. B. Vico. Barcelona, 1936.

Banchetti, S. II significato morale dell'estetiea viehiana. Milan, 1957.

Bellofiore, L. La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico. Milan, 1954.

Berry, T. The Historieal Theory of G. B. Vico. Washington, 1949.

Cantone, C. concetto filosofico di dirittoin G. B. Vico. Mazana, 1952.

Caponigri, A. R. Time and Idea, the Theory of History in Giambattista V ieo. London, 1953.

Cappello, C. La dottrina della religione in G. B. Vieo. Chieri, 1944.

Chaix-Ruy, J. Vie deJ. B. Vieo. Paris, 1945.

La Formation de la pensee philosophique de J. B. Vieo. Paris, 1945.

Chiochetti, E. Lafilosofia di Giambattista Vieo. Milan, 1935.

Cochery, M. Les grandes lignes de la Philosophie historique et juridique de Vico. Paris, 1923.

Corsano, A. Umanesimo e religione in G. B. Vico. Bari, 1935.

G. B. Vico. Bari, 1956.

Croce, B. Lafilosofia di G. B. Vico. Bari, 19II.

Dorati, B. Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico. Con documenti. Florence, 1936.

Federici, G. C. Il principio animatore della filosofia vichiana. Rome, 1947.

Flint, R. * Vieo. Edinburgh, 1884.

Fubini, M. Stile e umanita in G. B. Vieo. Bari, 1946.

Gentile, G. Studi viehiani. Messina, 1915.

Giambattista Vico. Florence. 1936.

Giusso, L. G. B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo. Rome, 1940.

Le filosofia di G. B. Vieo e I' eta barocca, Rome. 1943.

Luginbuhl, J. Die Axiomatik bei Vico. Berne, 1946.

Die Geschichtsphilosophie G. Vicos. Bonn, 1946.

Nicolini, F. La giovinezza di G. B. Vieo. Bari, 1932.

Saggi viehiani. Naples, 1955.

Paci, E. Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico. Milan, 1949.

Peters, R. Der Aufbau der Weltgesehiehte bei G. Vico. Stuttgart, 1929.

Sabarini, R. Il tempo in G. B. Vito. Milan, 1954.

Severgnini, D. Nozze, tribunali ed ars. Studi viehiani. Turin, 1956.

Uscatescu, G. Vico y el mundo hisWrieo. Madrid, 1956.

Villa, G. Lafilosofia del mito secondo G. B. Vieo. Milan, 1949.

Werner, K. G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher. 1881.

الفصل الثامن ـ السادس عشر:

كانط

نصوص:

Gesammelte Schriften. Critical edition sponsored by the Prussian Academy of Sciences. 22 vols. Berlin, 1902-42.

Immanuel Kants Werke. Edited by E. Cassirer. II vols. Berlin, 1912-18.

Kant's Cosmogony. Translated by W. Hastie. Glasgow, 1900. (Contains the Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth and the Natural History and Theory of the Heavens.)

A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge (contained as an Appendix in F. E. England's book, listed below).

An Inquiry into the Distinctions of the Principles of Natural Theology and Morals (contained in L. W. Beck's translation of Kant's moral writings, listed below).

Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by the Dreams of Metaphysics. Translated by E. F. Goerwitz, edited by F. Sewall. New York, 1900.

Inaugural Dissertation and Early Writings on Space. Translated by J. Handyside. Chicago, 1929.

Critique of Pure Reason. Translated by N. K. Smith. London, 1933 (2nd edition).

Critique of Pure Reason. Translated by J. M. D. Meiklejohn, with an introduction by A. D. Lindsay. London (E.L.).

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by J. P. Mahaffy and J. H. Bernard. London, 1889.

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by P. Carus, revised by L. W. Beck. New York, 1950.

Prolegomena to Any Future Metaphysics. Translated with introduction and notes by P. G. Lucas. Manchester, 1953.

Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy. Translated and edited by L. W. Beck. Chicago, 1949. (Contains An Inquiry, as mentioned above, Foundations of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, What is Orientation in Thinking?, Perpetual Peace, On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives, and selections from the Metaphysics of Morals.)

Kane's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. Translated by T. K. Abbott. London, 1909 (6th edition). (Contains a Memoir of Kant, Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, the Introduction to the Metaphysics of Morals, the Preface to the Metaphysical Elements of Ethics, the first part of Religion within the Limits of Reason Alone, On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives, and On the Saying 'Necessity has no Law.)

The Metaphysics of Ethics. Translated by J. W. Semple. Edinburgh, 1886 (3rd edition).

The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Translated with an introduction by H. J. Paton. London, 1950.

Kant's Lectures on Ethics. Translated by L. Infield. London, 1930.

Critique of Judgment. Translated by J. H. Bernard. London, 1931 (2nd edition).

Religion within the Limits of Reason Alone. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson, with an introduction by T. M. Greene. Glasgow, 1934.

Perpetual Peace, A Philosophical Essay. Translated by M. Campbell Smith. London, 1915 (reprint).

Kant. Selections. Edited with an introduction by T. M. Greene. London and New York, 1929.

دراسات:

Adickes, E. Kant als Naturforscher. 2 vols. Berlin, 1924-5.

Kant und das Ding an sich. Berlin, 1924.

Kant und die Als-ob-Philosophie. Stockholm, 1927.

Kants Lenre von det doppelten Affektion unseres Ich als Schlilssel zu seine Erkenntnistheorie. Tübingen, 1929.

Aebi, M. Kants Begrundung der 'deutschen Philosophie'. Basel, 1947.

Aliotta, A. L'estetica di Kant e degli idealisti romantici. Rome. 1950.

Ardley, G. Aquinas and Kant. New York and London, 1950.

Ballauf, T. Ueber den Vorstellungsbegrijf bei Kant. Eleda, 1938.

Banfi, A. La filosofia critica di Kant. Milan, 1955.

Basch, V. Essai critique sur l'esthetique de Kant. Paris, 1927 (enlarged edition).

Bauch, B. Kant. Leipzig, 1923 (3rd edition).

Bayer, K. Kants Vorlesungen uber Religionslehre. Halle, 1937.

Bohatec, J. Die Religionsphilosophie Kants in der . Religion innerhalb der Granzen der blossen Vernunft'. Hamburg, 1938.

Borries, K. Kant als Politiker. Leipzig, 1928.

Boutroux, E. La Philosophie de Kant. Paris, 1926.

Caird, E. * The Critical Philosophy of Immanuel Kant. 2 vols. Londop, 1909 (2nd edition).

Campo, M. La genesi del Criticismo Kantiano. 2 vols. Varese, 1953.

Carabellese, P. La filosofia di Kant. Florence, 1927.

Il problema della filosofia da Kant a Fichte. Palermo, 1929.

Il problema dell' esistenza in Kant. Rome, 1943.

Cassirer, A. W. * A Commentary on Kant's Critique of Judgment. London, 1938.

* Kant's First Critique: an Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason. London, 1955.

Cohen, H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1917 (2nd edition).

Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlin, 1918 (3rd edition).

Kants Begrundung der Ethik. Berlin, 1910 (2nd edition).

Vom Kanis Einfiuss auf die deutsche Kultur. Berlin, 1883.

Kanis Begrundung der Aesthetik. Berlin, 1889.

Coninck, A. de. L'analytique de Kant (Part I: La critique kantienne). Louvain, 1955.

Cornelius, H. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Erlangen, 1926.

Cousin, V. Lefons sur la philosophie de Kant. Paris, 1842.

Cresson, A. Kant, sa vie, son auvre. Avec un expose de sa philosophie. Paris, 1955 (2nd edition).

Daval, R. La metaphysique de Kant. Perspectives sur la metaphysique de Kant d'apres la théorie du schematisme. Paris, 1951.

Delbos, V. La Philosophie pratique de Kant. Paris, 1905.

Denckmann, G. Kants Philosophie des Aesthetischen. Heidelberg, 1949.

Doring, W. O. Das Lebenswerk Immanuel Kants. Hamburg, 1947.

Duncan, A. R. C. .Practical Rule and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Ethics. London and Edinburgh, 1957.

England, F. E. Kant's Conception of God. London, 1929.

Ewing, A. C. .Kant's Treatment of Causality. London, 1924 .

* A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason. London, 1938.

Farinelli, A. Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant. Konigsberg, 1940.

Fischer, K. Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1909 (5th edition).

Friedrich, C. J. Inevitable Peace. New Haven, 1948. (Contains Perpetual Peace as Appendix.)

Garnett, C. B. Jr. The Kantian Philosophy of Space. New York, 1939.

Goldmann, L. Mensch, Gemeinschaft und Well in der Philosophie Kants. Zürich, 1945.

Gottfried, M. Immanuel Kant. Cologne, 1951.

Grayeff, P. Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Hamburg, 1951.

Guzzo, A. Primi scritei di Kant. Naples, 1920.

Kant precritico. Turin, 1924.

Heidegger, M. Kant Und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.

Heimsoeth, H. Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprunge und ontologische Grundlagen. Cologne, 1955.

Herring, H. Das Problem der Affektation bei Kant. Cologne, 1953.

Heyse, H. Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Munich, 1927.

Jansen, B., 5.J. Die Religionsphilosophie Kants. Berlin and Bonn, 1929.

Jones, W. T. * Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant. Oxford, 1940.

Kayser, R. Kant. Vienna, 1935.

Klausen, S. Die Freiheitsidee in ihrem Verhaltnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant. Oslo, 1950.

Körner, S. * Kant. Penguin Books, 1955.

Kronenberg, M. Kant. Sein Leben und seine Werke. Munich, 1918 (5th edition).

Kroner, R. Von Kant bis Hegel. 2 vols. Tübingen, 1921-4.

* Kant's Weltanschauung. Translated by J. E. Smith. Chicago, 1956.

Kruger, G. Philosophie und Moral in der kantischen Kritik. Tübingen, 1931.

Kühnemann, E. Kant. 2 vols. Munich, 1923-4.

Külpe, O. Immanuel Kant. Leipzig, 1921 (5th edition).

Lachièze-Rey, P. L'idialisme kantien. Paris, 1950 (2nd edition).

Lehmann, G. Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft. Berlin. 1939.

Lindsay, A. D. * Kant. London, 1934.

Litt, T. Kant und Herder als Deuier der geistigen Welt. Leipzig. 1930.

Lombardi, F. La .filasofia critica: I, La formazione del problema kantiano. Rome, 1943.

Lotz, B., 5.J. (editor). Kant und die Scholastik heute. Munich, 1955.

Lugarini, C. La logica trascendentale di Kant. Milan. 1950.

Marc-Wogau, K. Untersuchungen zur RaumZehre Kants. Lund, 1932.

Vier Studien zu Kants Kritik der Uneilskraft, Uppsala. 1938.

Maréchal. J., S.J. Le point de deparl de la métaphysique. 5 vols. Bruges, 1923-46. (Cahiers 3 and 5.)

Martin, G. Arithmetik und Kombinatorik bei Kant. Itzehoe, 1938.

* Kant's Metaphysics and Theory of Science. Translated by P. G. Lucas. Manchester, 1955.

Massolo. A. I ntroduzione all' analitica kantiana. Florence, 1946.

Menzer, P. Kants Aesthetik in ihrez Entwicklung. Berlin. 1952.

Messer. A. Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig, 1929.

Miller, O. W. The Kantian Thing-in-itself or Creative Mind. New York, 1956.

Natorp, P. Kant uber Krieg und Frieden. Erlangen, 1924.

Nink, C., S.J. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt, 1930.

Noll, B. Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants. Bonn, 1946.

Oggiani, E. Kant empirista. Milan, 1948.

Pareyson, L. L'estetica dell'idealismo tetlesco: 1, Kant. Turin, 1950.

Paton, H. J. * Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft. 2 vols. London, 1952 (2nd edition) .

* The Categorical 1mperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. London, 1948.

Paulsen, F. Immanuel Kant: His Life and Doctrine. Translated by J. E. Creighton and A. Lefevre. New York, 1902.

Pfleiderer, E. Kantischer Kritizimus und englische Philosophie. Tübingen, 1881.

Reich, C. Die Vollstiindigkeit der kantischen Urleilstafel. Berlin, 1932. Kants Einzigmoglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Goues. Berlin, 1932.

Reinhard, W. Ueber das Verhiiltnis von Sittichkeit und Religion bei Kant. Berne, 1927.

Reininger, R. Kant, seine Anhiinger und Gegner. Munich, 1923.

Rickert, H. Kant als Philosoph der modernen Kullur. Tubingen, 1924.

Riebl, J. Kant und seine Philosophie. Berlin, 1907.

Ross, Sir D. Kant's Ethical Theory. A Commentary on the 'Gruntllagen zur Metaphysik der Sillen'. Oxford, 1954.

Rotta, P. Kant. Brescia, 1953.

Ruyssen, T. Kant. Paris, 1909.

Scaravelli, L. Saggio sulla categoria kantiana della realtti. Florence, 1947.

Scheenberger, G. Kants Konzept des Moralbegrijfs. Basel, 1952.

Schilling, K. Kant. Munich, 1942 (2nd edition).

Schilpp, P. A. Kant's Pre-Critical Ethics. Evanston and Chicago, 1938.

Sentroul, C. La philosophie religieuse de Kant. Brussels, 1912.

Kant et Aristote. Paris, 1913.

Simmel, G. Kant. Munich, 1921 (5th edition).

Smith, A. H. Kantian Studies. Oxford, 1947.

Smith, N. K .. A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'. London, 1930 (2nd edition).

Souriau, M. Le jugement reflelchissant dans la philosophie critique de Kant. Paris, 1926.

Specht, E. K. Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel. Cologne, 1952.

Stuckenberg, J. H. W. The Life of Immanuel Kant. London, 1882.

Teale, E. Kantian Ethics. Oxford, 1951.

Tönnies, I. Kants Dialektik des Scheins (dissert.). Wftrzburg, 1933.

Troilo, E. Kant. Milan, 1939.

Vaihinger, H. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. 2 vols. Stuttgart, 1922 (2nd edition).

Vanni-Rovighi, S. Introduzione allo studio di Kant. Milan, 1945.

Vleeschauwer, H. J. de. La deduction transcendentale dans l'auvre de Kant. 3 vols. Antwerp, 1934-7.

L'evolution de la pensee kantienne. Histoire d'une doctrine. Paris, 1939.

Vorländer, K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Leipzig, 1924.

Vuillemin, J. L'heritage kantien, et la revolution copernicienne. Paris, 1954.

Physique et metaphysique kantiennes. Paris, 1955.

Wallace, W. Kant. Oxford, Edinburgh and London, 1882.

Webb, C. C. J. * Kant's Philosophy of Religion. Oxford, 1926.

Weldon, T. D. * Introduction to Kant's Critique of Pure Reason. Oxford, 1945.

Whitney, G. T., and Bowers, D. F. (editors). The Heritage of Kant (essays). Princeton, 1939.

Wundt, M. Kant als Metaphysiker. Stuttgart, 1924.

Notes:

1. R. Eisler's Kantlexion (Berlin, 1930) is a useful aid to the study of Kant.
2. Kantstudien. the periodical founded in 1896 by H. Vaihinger. contains many important articles on Kant.
3. There are various collections of articles on Kant.

For example:

Revue internationale de philosophie, n. 30; Brussels. 1954.

A Symposium on Kant, by E. G. Ballard and others. Tulane Studies in Philosophy. vol. III. New Orleans, 1954.

4. The more metaphysical aspects of Kant's philosophy are emphasized in the works, listed above, by Daval, Heimsoeth, Martin (second work mentioned) and Wundt. For a discussion of the relations between Kant's thought and Thomism see the works by Audley and Marechal (Cahier V). Besides the works of

Professors Paton and N. K. Smith those of de Vleeschauwer are highly recommended.

المؤلف فى سطور:

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية «مارلبورو» ثم فى كليـــة القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عـــام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية «هيثروب». ثم عمـــل بعـــد ذلـــك أستاذًا زائرًا فى جامعة «سانتا كلارا» فـــى كاليفورنيـــا (١٩٧٤ – ١٩٧٥) وفـــى جامعة هاواى عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفـــورد فى جامعة «أبردين» عام (١٩٧٩ – ١٩٨٠) كما كان أستاذًا زائـــرًا أيـــضًا فـــى «السويد» و«سانت أندروز».

مؤلفاته:

موسوعته الكبرى «تاريخ الفلسفة» التى تضم تـــسعة أجـــزاء . و«الفلـــسفة والفلاسفة» و«حول تاريخ الفلسفة» و«الفلسفة والثقافة» و«الفلسفة فـــى روســـيا » و«نيتشه .. فيلسوف الحضارة» و«القديس توما ونيتشه».

المترجمان فى سطور:

حبيب الشارونى:

عمل أستاذًا للفلسفة فى جامعة الإسكندرية .

من أهم مؤلفاته:

الحرية بين برجسون وسارتر، فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية، الوجود والجدل فى فلسفة سارتر. وله مجموعة من الترجمات، منها: المرئى واللامرئى، موريس ميرلوبونتى، فلسفة سارتر...

محمود سيد أحمد:

يعمل أستاذًا للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- الأخلاق عند هيوم.
- الاعتقاد الدينى عند هيوم.
- البرجماطيقا عند هابرماس.
- الحضارة والدين عند هوكنج.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجًا.
- له مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع فى سطور:

إمـــام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جــامعتى عــين شــمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية ، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فــى تغييــر المشهد الفلسفى العالمى.

ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز: فيلسوف العقلانية.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

- الجمال ، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف – فى إطـــار المشروع القـــومى للترجمـــة – علــى ترجمـــة سلسلة «أقدّم لك»، وشارك فى ترجمة بعضها.

التصحيح اللغوى: **غادة كمال**

الإشراف الفـــنى: **حسن كامل**

هذا هو المجلد السادس من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول هذا المجلد الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط. وهو عبارة عن أربعة أجزاء؛ يتناول الجزء الأول "عصر التنوير فى فرنسا"، ويعالج النزعة الشكية عند بيل، ثم ينتقل إلى فونتينيل، ومونتسكيو، وموبرتوى، وفولتير، وفورفينارج، وكوندياك، وهلفسيوس، والموسوعيين، والفيزوقراطيين، ورسو. ويتناول الجزء الثانى "عصر التنوير فى ألمانيا"، ويعالج كرستيان توماسيوس، وكرستيان فولف، وفردريك الأكبر، وأنصار الدين الطبيعى. ويتناول الجزء الثالث "نشأة فلسفة التاريخ". أما الجزء الرابع فهو مخصص لكانط، ويعالج حياته وكتاباته الفلسفية فى مرحلة ما قبل النقد، ومشكلة كتاب نقد العقل الخالص، والمعرفة العلمية، والهجوم على الميتافيزيقا، والأخلاق والدين، والاستاطيقا والغائية، وملاحظات على الأعمال التى نُشرت بعد وفاة كانط.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح